نفیس

از بین شد

۱۳۵۳ خ

میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح منتهی السئوال والامل — عربی جلد (۲)

مصنف / مؤلف شارح قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی

خطی نسخ ۲۹ سطری

سال تحریر — عدد اوراق ۲۹+۱۵۴

جزء کتب اصول شماره ۴۳

شماره عمومی ۲۸۹۹ شماره قبض

واقف ابن خاتون تاریخ وقف ۱۰۶۷

طول ۲۵ عرض ۱۷ سانتیمتر قفسه

مقدار سی ورق از این کتاب [illegible] فتوکپی ملحق گردید چون تکرار از کتاب [illegible] برداشته ولذا ۲۶ ورق اضافه گردید [illegible]

۹۶/۷/۱۴

ومن مصنفات جمال الدين شرف
مولانا قطب العلماء والملة والدين الحلي

المجلدة الثانية من شرح منتهى الوصول الى الأصول

... راجية عبادة الله الملك الغني
عبد ... رفيع الجابري عفي الله تعالى
أحمد بن محمد ... الطيبين الطاهرين المعصومين
... من آل طه ... ويس ... أجمعين
يا رب العالمين ويا خير الغافرين ويا أكرم الأكرمين

١٥٩

كتابخانه آستان قدس
ويژه خطی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين قال ـــــ مسئلة
اختيار الامام والغزالي ان الامر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضي ومتابعوه
نهي عن ضده ثم قال يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضي والنهي كذلك فيهما ثم (منهم) من خص الوجوب دون
الندب اقول ـــــ هذه هي المسئلة الرابعة وهي في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده
اي عما يمنع عن فعل المامور به ام لا اختلفوا فيه اما اصحابنا القائلون بالكلام النفسي فان الامر هو الطلب
القائم بالنفس فمنهم من قال الامر بالشيء بعينه نهي عن اضداده على معنى ان طلب الفعل هو عين طلب ترك اضداده
وهو قول القاضي ابي بكر في اول اقواله واليه اشار بقوله وقال القاضي ومتابعوه نهي عن ضده اي الامر بالشيء
عين النهي عن ضده وهو المراد من قولهم الامر بالشيء بعينه نهي عن اضداده والمصنف جعل قولهم بعينه صفة الشيء
وغير عباراتهم الى عبارته وهي ان الامر بشيء معين لتوهمه تعلق قولهم بعينه بالشيء وليس كذلك بل هو متعلق
بالامر اذ التقدير ان الامر بالشيء هو بعينه نهي عن اضداده ولهذا لم يقيد احد من الاصوليين الشيء في هذه بهذا
القيد وليس له فائدة ظاهرة اللهم الا ان يقال هو احتراز عن مثل قول القائل لغيره افعل شيئا اما لان المطلوب
بهذه الصيغة لا ضد له او لان كان فليس الامر بمثله نهيا عن ضده او كان ما يلابسه يكون نهيا وفيه دقة وتعسف
ومنهم من قال هو نهي عن اضداده بمعنى انه يستلزم عقلا النهي عن الاضداد لا انه عين النهي عن الاضداد وهو
ما اختاره القاضي ابو بكر في آخر اقواله واليه اشار بقوله ثم قال يتضمنه اي يستلزمه عقلا ومنهم من منع
من ذلك مطلقا وقال الامر بالشيء ليس عين النهي عن الاضداد ولا مستلزما عقلا النهي عن الاضداد وهو
اختيار امام الحرمين والغزالي على ما صدر المسئلة به والمراد من قوله لا يقتضيه عقلا اي لا يستلزمه عقلا
وهو اختيار المصنف واما المعتزلة المنكرون للكلام النفسي الذاهبون الى ان الامر هو نفس صيغة افعل
فقد اتفقوا على ان عين صيغة افعل لا تكون نهيا لان صيغة النهي لا تفعل وليست احديهما غير الاخرى واختلفوا
في ان الامر بالشيء هل يكون نهيا عن اضداده من جهة المعنى ومعناه ان صيغة افعل هل تقتضي ايجاد الفعل
والمنع من كل ما يمنع منه ام لا فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة الى منعه ومنهم من صار الى اثباته كالقاضي
عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهما من المتاخرين منهم واليهم اشار بقوله ثم اقتصر قوم على الامر في هذا الحكم
وهو انه نهي عن ضده ولم يتجاوز منه الى ان النهي عن الشيء امر بضده ومنهم من فصل بين امر الايجاب والندب وحكم
بان امر الايجاب يكون نهيا عن اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا فان اضداد المندوب
من الافعال المباحة غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه واليه اشار بقوله ثم منهم اي من المقتصرين من
خص الوجوب دون الندب وقال القاضي النهي كذلك اي كالامر فيهما اي في قوليه حتى يكون اول اقواله في النهي
انه عين الامر بضد من الاضداد وثانيهما انه يتضمن الامر بالضد هذا تفصيل المذاهب على الوجه الذي تعرض له
المصنف فلنشرع في تقرير الحجج قال ـــــ لنا لو كان الامر نهيا عن الضد او يتضمنه
لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بان المراد
الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان غير متلبس به لم يطلبه واجيب بان طلبه في المستقبل ولو سلم فالكف واضح
اقول

اقول ـــــ هذه حجة على ما اختاره من المذاهب وتقريرها ان يقول لو كان الامر بالشيء عين النهي
عن ضده او يتضمنه اي يستلزمه عقلا لما تحقق الامر بدون تعقل الضد والكف والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلان الكف عن الضد مطلوب النهي ويلزمه تعقل الضد لاستحالة طلب الكف عن الشيء مع عدم الشعور به واذا
امتنع حصول النهي بدون تعقل الضد اي المنهي عنه والكف عنه والامر اما عينه او ملزومه استحال حصول الامر
بدونهما واما بطلان التالي فلانا نقطع بالطلب لحصول طلب الفعل مع الذهول عنهما اي عن الضد والكف واعترض
بانا لا نسلم ان الامر بالشيء حال كونه آمرا به يتصور ان يكون غافلا عن طلب ترك الضد العام وهو ما يمنع من فعل المامور به
من جهة الجملة وان كان غافلا عنه من جهة التفصيل وهو الضد الخاص والمراد من قولنا الامر بالشيء نهي عن ضده هو الضد
العام لا الخاص وتعقله حاصل وذلك لان المامور لو كان على المامور به اي متلبسا به في ظن الآمر لم يطلب الآمر المامور به
من المامور والا كان طلب تحصيل الحاصل فاذن حال الامر يجب ان يكون المامور في ظن الامر متلبسا بغير المامور به
فيعقله الآمر وهو الضد العام فان قيل لا نسلم ان كل ما هو غير المامور به هو ضد له قلنا كل ما هو غير
المامور به مع مقارنته لعدم المامور به لانه العرض يستحيل اجتماعه مع المامور به والا لزم اجتماع
النقيضين وجود المامور به وعدمه واذا استحال اجتماعه معه منع الاتيان به وما نعني بالضد الا هذا
وفيه تعسف مع استلزامه تضاد فعلين وضاومه خلاف ما عليه الجمهور فان قيل لا نسلم ان المامور اذا لم يكن
متلبسا بالمامور به في ظن الامر كان متلبسا بغيره في ظنه لجواز ان لا يكون ظنه حاصلا بشيء منهما قلنا المدعى
ان المامور يجب ان لا يكون متلبسا في ظن الآمر بالمامور حالة الامر اذ لو كان متلبسا به حينئذ في ظنه لزم طلب
تحصيل الحاصل فاذن حالة الامر يجب ان يعقل الامر عدم تلبس المامور بالمامور به وهو المراد من الضد العام
وهذا اولى مما ذكرناه اولا لاندفاع التعسف والاستلزام المذكورين عنه وان كان فيه تعسف من جهة
اطلاق الضد على الامر العدمي وهو غير بعيد اذ لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء واجيب عن الاعتراض بمنع الملازمة
بان قيل لا نسلم لزوم طلب تحصيل الحاصل لو امر بما المامور متلبس به لان من قال اضرب لمن هو متلبس بالضرب انما طلب
ضربا في المستقبل الذي هو ما تلبس به ليكون طلب تحصيل الحاصل ولو سلم ان تعقل الضد العام حاصل والكف واضح
عدم تعقله وبه يحصل المطلوب وفي المنع الاول نظر لان القاضي لو قال الامر بشخص من الضرب بضرب معين يقتضي
النهي عن ضده سقط عنه هذا المنع لان المامور بشخص من الضرب يجب ان لا يكون مشتغلا به حالة الامر به والا
لزم تحصيل الحاصل وهذا خلاف المامور بماهية الضرب فانه لا يجب ان لا يكون مشتغلا بها حالة الامر لان
المطلوب حينئذ يكون ايجاد الماهية في المستقبل وهو ليس تحصيلا للحاصل ولا يمكن ان يقال مثل هذا في المشخص لان
المطلوب في المستقبل حينئذ يكون شخصا آخر لا المشخص الاول وهو مع وضوحه دقيق وقول المصنف الامر
بشيء معين مما يؤكد توجيه الاعتراض عليه وسقوط جوابه عنه قال ـــــ
القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا في صفات النفس او لا الثاني
اما ان يتنافيا بانفسهما او لا فلو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين لجاز اجتماع
ضد الآخر وخلافه لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان

او تكليف بغير الممكن واجيب ان اراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لانهما عنده فقد
يتلازم الخلافان فيستحيل ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الآخر كالظن والشك فانهما معا ضدا العلم
وان اراد بترك ضده عين الفعل المامور به رجع النزاع لفظيا في تسميته تركا ثم في تسمية طلبه نهيا القاضي
ايضا السكون عين ترك الحركة فطلب السكون طلب ترك الحركة والجواب كما تقدم اقول ——
ههنا شبهتان للقاضي على ان الامر بالشيء عين النهي عن اضداده مع جوابهما توجيه الاولى ان يقال لو لم يكن الامر
بالشيء عين النهي عن اضداده لكان اما ضدا له او مثلا او خلافا وهذه الاقسام باطلة فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان كل موجودين اما ان يتساويا في صفات النفس اي في الذاتيات اولا والثاني اما ان يتنافيا
بانفسهما اولا والاول هما المثلان والثاني الضدان والثالث الخلافان واما بطلان الثاني فلانهما لو كانا ضدين
او مثلين لما اجتمعا لامتناع اجتماع المتضادات والمتماثلات لانهما من الاضداد ايضا كما بين في الكلام
القول الصحيح لكنهما قد يجتمعان كقول القائل تحرك ولا تسكن فان قيل ان اردتم بالاجتماع انهما يجتمعان في محل واحد فهو ممنوع
وان اردتم به انهما يجتمعان اي يتعاقبان في اللفظ كما مثلتم به او في النفس فمسلم لكن هذا الاجتماع غير مسلوب
هذا عن الضدين اذ لا استحالة في اجتماعهما على الوجه ولو قيل لو كانا ضدين ومثلين لما تعلق الطلب بهما معا
لاستحالة طلب ايجاد الضدين والمثلين معا من شخص واحد في آن واحد لكن الطلب ولم يتعلق بهما لكان
على ما لا يخفى لكان اقرب وعلى هذا يجب ان يحمل قولهم لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا على انهما لم يجتمعا في تعلق
الطلب بهما المستقيم ولو كانا خلافين كالعلم والارادة مثلا لجاز وجود احدهما مع ضد الآخر وخلافه
كما يوجد العلم بالشيء مع الكراهية المضادة للارادة ومع المحبة المخالفة لها لان ذلك من احكام الخلافين
ولجاز الامر بالحركة مع الامر بالسكون لكونه ضد النهي عنه المخالف للامر بالحركة لكنه يستحيل الامر
كقولنا تحرك مثلا مع ضد النهي عن ضده اي مع اسكن الذي هو ضد لا تسكن الذي هو النهي عن ضد المامور به
وانما استحال تحرك واسكن اما لانهما نقيضان واستحالة اجتماعهما ظاهر واما لانه تكليف بغير الممكن وان اجتماع ع
لم يكونا نقيضين واذا بطلت المغايرة لبطلان انواعها تعين الاتحاد وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون
وشغل الجوهر لحيز هو عين تفريغه لغيره وعين القرب من المشرق في الفعل الواحد هو عين البعد من المغرب فطلب
احدهما بعينه يكون طلب الآخر لاتحاد المطلوب وهو المطلوب وتقرير الجواب ان يقال ان اراد القاضي بقوله
طلب المامور به هو عين طلب ترك ضده ان طلب المامور به هو طلب الكف عن ضده الذي هو مطلوب النهي فنسلم
كونهما متخالفين لكن نمنع لازمهما عنده اي عند هذا التفسير او عند القاضي والاول والاولى وهو قوله لجاز وجود
احد الخلافين مع ضد الآخر وخلافه لجواز ان يكون من المختلفات المتلازمة كما في المتضايفين وكل متلازمين
من الطرفين ويستحيل ذلك اعني اجتماع احدهما مع ضد الآخر وخلافه حينئذ لاستحالة اجتماع المتقابلين
وايضا قد يكون كل من المتخالفين ضد ضد الآخر كالظن والشك فانهما متخالفان وضدان للعلم فيكون كل واحد
منهما ضد ضد الآخر وعلى هذا يمتنع الاجتماع بين احدهما وضد الآخر والا لزم اجتماع الضدين وقيل
انه يمنع كون الظن والشك متخالفين لكونهما متضادين ويمكن ان يجاب عنه بان الضدين هما الذاتان الوجوديان

المتقابلان

المتقابلان على محل واحد بينهما غاية الخلاف والشك ليس وجوديا لانه عبارة عن عدم الحكم عليها
حقق في موضعه فلا يكون ضدا للظن وللقائل ان يعود فيقول لا يلزم من كونهما غير متضادين ان يكونا
متخالفين لجواز ان يكونا متقابلين تقابل العدم والملكة على ما عليه اكثر المحققين ولا يكونا متخالفين
اذ لا اشتراط الوجود في المتخالفين لان الضدين لما تمانعا ان يعني الخلافين بغاية الخلاف وعدمها وباقي القيود
مشتركة ويمكن ان يجاب عنه بانكم اذا سلمتم انهما ليسا متضادين وليسا متماثلين ايضا على ما الاخير فيلزم
ان يكونا متخالفين لانحصار الشيء في احد الاقسام الثلاثة على ما عرف من مذهب القاضي عند بيان الملازمة
اذ القاضي ترك الضد عين الفعل المامور به على ما يدل عليه استدلاله الثاني رجع النزاع لفظيا في تسميته
اي في تسمية الفعل المامور به تركا ثم في تسمية طلبه نهيا قال في المنتهى بعد قوله ثم في تسميته نهيا وعلى
ثبوته يكون حاصله ان له عبارة اخرى كما لا يحجبه مثل اخوك ابن اخت خالتك وذلك يشبه اللعب في رجوع
النزاع لفظيا على ما ذكره المصنف لان حاصل استدلال القاضي هو ان تحرك عين لا تسكن لان فعل الحركة هو
عين الكف عن السكون لما مر من الدليل فيكون طلب احدهما عين طلب الآخر وهو المطلوب والاولى في جوابه
ان يقال لا نسلم انه عينه فان قال لانهما ليسا متخالفين والا لجاز انفكاكهما لما ذكره قلنا لا نسلم لما مر من السند
فان قال انا اسمي فعل المامور به الكف عن ضده وطلبه بهذا الاعتبار فهنا رجع النزاع لفظيا وهذا
اولى مما ذكره المصنف لان لفظه لا يدل على هذا وان كان مراده ما ذكرنا وتوجيه الثانية ان يقال السكون
عين ترك الحركة لما اشرنا اليه وطلب السكون يكون ترك الحركة الذي هو مطلوب النهي عن الحركة فالامر بالسكون يكون
عين النهي عن الحركة وللقائل ان يقول في هذه الشبهة استدراك لانه اثبت مقدمة الشبهة بما يدل على المطلوب
فيكون النقض المقدمة الاخرى مما يظهر بالنظر واجيب كما تقدم اي من رجوع النزاع لفظيا على ما صرح به
في المنتهى وعليها مر قال ———— المتضمن امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيستلزم النهي واجيب بانه مبني على انه من معقوله لا بدليل خارجي
وان سلم فالذم على انه لم يفعل لا على فعل وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف والا ادى الى وجوب تصور الكف عن
الكف لكل آمر وهو باطل قطعا قالوا لا يتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده او نفيه فيكون مطلوبا
وهو معنى النهي وقد تقدم اقول ———— ههنا شبهتان للقاضي ومن اقتفى اثره على ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده مع جوابهما توجيه الاولى ان يقال امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه بالاجماع
لكن الذم لا يتوجه الا على فعل لان الذم انما يرد على المقدور والعدم المستمر لا يكون مقدورا فلا بد من الفعل
الذي يذم عليه فيما نحن فيه اما الكف اي الامتناع عن فعل المامور به وهو وجودي او فعل ضد المامور به
فاذن امر الايجاب يستلزم النهي عن الكف وعن فعل الضد وهذا هو المطلوب وتقرير الجواب ان يقال ان استلزام
الامر للنهي مبني على ان الذم على الترك من معقول الامر بمعنى انه يدل عليه عقلا لا انه يعلم بدليل خارجي وهو
ممنوع اذ الذم على الترك مستفاد من دليل خارجي شرعي ولهذا ليس كل من يقول بالذم على الترك على ما تقدم من حدود
الواجب قال في المنتهى والجواب انه انما يلزم لو سلم ان ذلك من معقول الامر ولا دلالة اما من جوز الايجاب عن ترك فلا وان

وان سلم ان الامر للايجاب يدل على الذم على الترك عقلا لكن لا نسلم انه لا يلزم الا على فعل وان الذم انما يتوجه
على انه لم يفعل لا على انه فعل الكف او الضد وعلى هذا لا يتحقق النهي ولهذا لا يتحقق النهي وفي هذا فان العقلاء يذمون
تارك الصلوة بانه لم يصل لا انه نام او اكل او شرب او نحوه مما يضاد الصلوة فان قيل معنى قولهم لم يصل انه
الكف عن الصلوة فقد ذم على فعل قلنا لا نسلم ان لا يكفا فيه فعل فان قيل لانه اثر الكف قلنا يجوز ان لا يكون
اثر لفعل فعلا سلمناه لكن المطلوب حاصل بانهم لا يذمونه على فعل الضد والتعرض للكف زايد وان سلم لانه
لا يذمه الا على فعل طلب الكف عن فعل لا عن كف كما ان الامر طلب فعل لا كف والا ادى الى طلب الكف عن الكف لانه مطلوب
النهي ههنا ويستلزم ذلك وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر وهو باطل قطعا ◆ قال في المنتهى بعد قوله قطعا وايضا
فانه يتسلسل وفيه نظر وتوجيه الثانية ان ما لا يتم الواجب اعني المامور به عقلا الا بترك ضده وهو الكف عن
ضده ان لم يكف الضد موجودا او نفيه ان نفي ضده ان كان الضد موجودا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
وكل واجب مطلوب فيكون الكف عن الضد او نفيه مطلوبا وهو معنى النهي فطلب المامور به يستلزم طلب الكف عن
او نفيه وهو المطلوب في توجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فهو واجب وقد تقدم
في اول الكتاب سلمناه لكن لا نسلم انه يكون مطلوبا اذ لو كان مطلوبا لكان معقولا للامر حالة الامر وليس
كذلك وقد تقدم ايضا ولفظ المنتهى يشعر بان مراده من قوله وقد تقدم المنع الاول لا الثاني وكان المصنف
٥ انما لم يجب عن ما مر المسهر بالجواب المشهور وهو انه لو كان الامر بالفعل مستلزما للنهي عن
اضداده لكان الامر بالعبادة مستلزما للنهي عن جميع المباحات المضادة لها ويلزم من ذلك ان يكون
محرمة ان كان النهي نهي تحريم بان كان الامر امر ايجاب او مكروهة ان كان النهي نهي تنزيه بان كان الامر امر ندب
ويخرج المباح عن كونه مباحا كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة بل يلزم منه ان يكون ما عدا العبادة
المامور بها من العبادات المضادة لها منهيا عنها ومحرمة او مكروهة وهو محال لان لهم ان يجيبوا عنه بانا
لا نمنع من كون المباحات بل الواجبات المضادة للمامور به منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل
المامور به لا في ذاتها كما في الصلوة في الاراضي المغصوبة فانها واجبة لذاتها ومنهي عنها من جهة
ما يتعلق به من شغل ملك كما سبق واما النهي لخروج المباحات عن كونها مباحات انما يلزم ان لو قيل
بكونها منهيا عنها في ذواتها واما اذا قيل بكونها منهيا عنها باعتبار امر خارج عن حقيقتها وهو
كونها مانعة عن فعل المامور به فلا قال ـــــــــ الطاردون تمسكا القاضي
المقدمات ايضا النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا
من حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو باطل قطعا وبان لا مباح وبان النهي طلب الكف لا الضد المراد
فان قلتم فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ويلزم ان يكون النهي نوعا من الامر ومن قبل الامر
طلب فعل لا كف اقول ـــــــــ هذه شبهة الطاردين وهم الذاهبون الى ان النهي عن
الشيء عين الامر باضداده كالقاضي ومتابعيه مع اجوبتها اما تقرير الاولى والثانية وهما تمسكا القاضي بأصح
الاولان فان يقال لو لم يكن النهي عن الشيء عين الامر باحد اضداده لكان اما مثله او ضده او خلافه الى آخره
وان

وان يقال ترك الحركة عين السكون فاذا نهي عن الحركة فقد امر بالسكون في جوابهما تقدم واما توجيه الثالثة
فان يقال النهي كقولنا لا تتحرك مثلا هو طلب ترك فعل هو الحركة والترك يعني ترك ذلك الفعل هو الحركة في المثال
هو فعل الضد اي فعل السكون ويكون فعل الضد مطلوبا فيكون النهي عن الحركة امرا بالضد اي بالسكون ولقائل
ان يقول هذا الدليل هو عين التمسك الثاني للقاضي لم يفارقه الا في تغيير العبارة فان قيل هذا الدليل انما
يمشي في مثل هذه المادة لا في كل مادة اذ لا يمشي في قوله لا تاكل مثلا لكون جريانه لخصوصية المادة فلا يكون
حجة فلا يجاب بان عدم جريانه في كل المواد لا يضر لانه تمسك بالقاطع بعد ان ابتنى في صورة يتم الحجة لان
الا قايل بالفصل بل يجاب بانه يجاب بانه عام لجريانه في لا تاكل ايضا لان ترك الاكل هو عين فعل ضده
طلب مع الاكل لما سبق من شبهة القاضي ويكون الاول عين طلب الثاني واعتبر ذلك في كل المواد وتوجيه الجواب
وهو نقض اجمالي ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الزنا واجبا لكونه مامورا به لان النهي عن اللواط
هو طلب ترك اللواط وترك اللواط هو عين فعل الضد كالزنا فيكون النهي عن اللواط امرا بالزنا والنهي عن
الزنا امرا باللواط فيكونان واجبين وهما باطلان فيهما وبطلان ذلك معلوم من دين الامة ولقائل ان
يقول لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون مرادهم ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده الذي لا يكون منهيا عنها
وكذا الامر بالشيء فانه نهي عن جميع اضداده التي لا يكون مامورا بها وهكذا يجب ان يكون مذهب من لم يجوز
كون الشيء الواحد مامورا منهيا بجهتين ولو قال بها استلزم هذين القولين عنه على الاطلاق كون الشيء
الواحد مامورا منهيا وهو باطل عنده وان كان بجهتين سلمناه لكن الاختصاص بالزامهم في النهي يلزم كون
الحرام واجبا وعدم الزامهم في الامر بلزوم كون الواجب حراما مع وروده عليهم كما قلنا وكونه اشد الزاما
من جهة الكثرة لاستلزام الامر حرمة جميع الواجبات المضادة بخلاف النهي فانه لا يستلزم الا وجوب
احد المحرمات المضادة وان كان هذا اشنع وابعد ولهذا لم يختلف في ان الامر بعد الامر للتحريم واختلف في
ان الامر بعد النهي للايجاب واختاره للاباحة بعد الايجاب بعد التحريم وان يقال وهو ايضا لو صح
ما قلتم لزم نفي المباح المضاد للمنهي عنه للزوم وجوبه كما قلنا في وجوب الزنا وذلك العلم ان
هذا ايضا لا اختصاص له بالنهي بل يرد على الامر اشد ايرادا لان الالزام في النهي لزوم وجوب المباحات المتضادة
وفي الامر جهة لزوم حرمة جميع المباحات المضادة ثم قوله وبان لا مباح يشعر باستلزامه نفي المباح
راسا وليس كذلك وانت تعلم ان من جوز من الطاردين كون الشيء الواحد واجبا وحراما ومباحا بجهتين
فله ان يلتزم كون الزنا والمباح واجبا ويعلم ايضا ان توجههما انما يلزم لو كان النهي نهي تحريم والا كان اللازم
بينهما ان كان النهي نهي تنزيه وان يقال ايضا وهو نقض تفصيلي لا نسلم كل واحد لا ضد اذ هو المراد من الضد
المراد مامورا به والا لكان مطلوبا ولو كان كذلك لاستحال طلب الكف مع الذهول عن طلب فعل الضد لكنا نقطع
بطلب الكف مع الذهول عن طلب ضد المراد اذ النهي طلب الكف فقط لا طلب الضد المراد ولا لما غفلنا عنه
فان قيل الكف عن الشيء فعل وهو مطلوب في ضد المنهي عنه استحالة اجتماع الكف عن الشيء معه فيكون
النهي عن الشيء امرا بضده لان النهي على هذا طلب فعل وما نعني بالامر الا طلب الفعل وان كان كفا قلنا فعلى

هذا تصير النزاع لفظياً ولم يسبق خلاف في المعنى لانكم تسمون النهي امراً بهذا الاعتبار وخصومكم
لا يسمونه به ويلزم منه ان يكون النهي نوعاً من الامر لان الامر على ما فسرتم به هو طلب فعل فقط ثم ذلك
الفعل ان كان كفاً يسمى ايضاً نهياً فيكون خاصاً عن كلام وهو المراد من النوع ههنا لكنه ليس نوعاً منه اما
عند المحققين فلتباينهما واما عندكم فلان النهي اما عين الامر او لازمه لان النهي عن جميع اضداد الشيء
عين الامر به او لازمه وعين النهي ولازمه يكون نوعه ولقايل ان يقول لا يلزم من كون النهي الخاص ليس نوعاً
من الامر الخاص اي لا يكون نوعاً من الامر العام وهو اللازم مما ذهبوا اليه وفيه دقة فليتأمل ومن ثم
قيل الامر طلب فعل لا كف اي ومن اجل ان لا يصير النهي نوعاً من الامر ويخرج عنه قيل في حد الامر هو طلب
فعل لا كف اي عن كف قال ——— الطاردون في النهي لا يتم المطلوب في النهي الا باحد اضداده
كالامر واجب بالالزام القطعي وبان لا اباح اقول ——— هذه شبهة للطاردين
في النهي بعد القائلون بان النهي عن الشيء يتضمن اي يستلزم الامر باحد اضداده كالقاضي ومن تبعه مع جوابها
وتقريرها ان مطلوب النهي مع كونه واجباً لا يتم ولا يتحصل عقلاً الا بالتلبس باحد اضداده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيكون الاتيان باحد الاضداد واجباً مأموراً ولعيب بالالزام القطعي وهو لزوم كون الزنا
واللواط ونحوهما من المنهيات واجباً ونفي المباح وانت قد عرفت ما يرد على كل واحد من الالزامين وانه
لا اختصاص لها بالنهي دون الامر لورودهما على القايل بالتضمن في الامر الا انه على العكس كما مر ولو اجاب
بمنع كون ما لا يتم الواجب الا به فهو واجباً كان اولى مما ذكرنا من ان لهم ان يلتزموهما وكانه انما ترك
لظهوره وفي المنتهى اشار اليه وقال واجيب بالالزام القطعي بان لا اباح ومنع الثانية اي الكبرى
قال ——— والقائس الطرد اما لان النهي طلب نفي واما للالزام القطعي واما
لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل واستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم
الامر لانه طلب فعل لا كف واما لابطال المباح اقول ——— هذا بيان ماخذ من ذهب
الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده او مستلزمه لم يقل بان النهي عن الشيء امر بالضد اصلاً وهو القائس
من الطرد ووجهه ان يقال انما فرق من العكس اما لان النهي طلب نفي بمعنى ان مطلوب النهي عن الفعل عنده هو نفي
الفعل الذي هو عدم محض ونفي صرف وعلى هذا يستحيل ان يكون النهي عن الشيء عين الامر بضد المنهي عنه او لزوم
الامر بضده اذ العدم المحض لا ضد له على ما مر في الحكمة المتعالية وهذا وجه حسن وطريق مستقيم لو ثبت
ان مطلوب النهي عدم محض وان مطلوب النهي هو المنهي عنه وهما ممنوعان الاول فلما مر في المسألة الثالثة
في المحكوم فيه من القاعدة الاولى من بيان فساد مذهب ابي هاشم واما الثاني فظاهر لان طلب نفي الشيء
غير الشيء وعلى هذا لا يلزم من نفي كون الشيء له ضد ان لا يكون للشيء ضد الذي هو المطلوب وهو مع وضوحه
دقيق واما الالزام القطعي وهو لزوم كون الزنا ونحوه واجباً وهذا ليس بشيء لما عرفت من لزوم
ما هو اشد الزاماً منه على القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده اللهم الا ان يقال يمكن ان القائس
سنه للقطع ههنا وما يشبه له ثم واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك بالاتفاق وهو نفي الترك
فعل

كما هو شأن سلطان قدس سره
ويرده خطي

فعل لما تقدم من انه لا يذم الا على فعل يستلزم الامر والنهي كما تقدم والنهي لما كان طلب فعل فلم يستلزم
الامر لان الامر طلب فعل لا كف وهذا الاحتمال يصلح افراده عن الاستلزام لا عن كون المنهي عن الامر
وكان القائس لم يطلع على دليل الطاردين في التضمن ونحوه مما يدل على الاستلزام من الجانبين بل اطلع على هذا
الدليل ونحوه مما يمشي في استلزام الامر النهي دون عكسه واما لابطال المباح لا مطلقاً على ما يشعر به
ظاهر كلامه بل على الوجه الذي ذكرناه وهذا الاحتمال يصلح للفرار عن الامرين كالاحتمالين الاولين
واما ههنا لابطال المباح دون شبهه في الامر لذلك بعينه وارد لما اشرنا اليه اذ لا يبعد عدم الاطلاع
على محذور في احدى الصورتين دون الاخرى مع تساويهما في لزوم المحذور قال ———
والمخصص الوجوب بالامرين لا غيرنا اقول ——— هذا بيان الباعث لمن قال ان امر الايجاب
نهي عن الضد او يستلزمه دون امر الندب وهو الامر الاخير في اول التحرير وهو قوله ان امر الايجاب
يستلزم الذم على الترك الى آخره وهذا لا ينتهض في امر الندب لانه لا يستلزم الذم على الترك فلا يستلزم النهي
وهو ضعيف لان من ذهب الى ان امر الندب نهي عن ضده لا يريد به انه نهي تحريم عن ضده بل نهي تنزيه و
امر حتم كراهيه وعلى هذا يقول كما ان الايجاب يستلزم حرمة الترك كذلك امر الندب يستلزم كراهة الترك فعلى مستلزم النهي
عنه نهي كراهة وتنزيه وثانيهما هو قوله ولابطال المباح وليس المراد ان امر الندب لا يستلزم ابطال المباح
وامر الايجاب يستلزمه على ما يشعر به كلامه لانهما يستلزمان فان افترقا فان الاول يستلزم كراهة المباح و
الثاني حرمته بل المراد انه انما لم يقل بان امر الندب نهي عن ضده لانه لو قال ذلك مع قوله امر الايجاب يستلزم
النهي عن ضده لزم ابطال المباح اكثر لان على القول بامر الايجاب يلزم حرمة المباحات المضادة للمامور به وعلى
القول بامر الندب يلزم كراهة المباحات المضادة للمندوب ولما كان القول بهما مودياً الى مخالفة الاصل اكثر
لاجرم قال باحدهما دون الآخر بقي ان يقال لم اختار استلزام امر الايجاب للنهي دون امر الندب ولم يعكس فيقال انما
اختار ذلك لقلة مخالفة الاصل فيما ذهب اليه بالنسبة الى امر الندب لان اكثر اوامر الشرع للمندوبات دون
الواجبات ولا تعارض ان المباحات المضادة للواجبات اكثر من المباحات المضادة للمندوبات لانه
لو منع لما امكن اثباته هذا ما تخيل لنا ولعل غيرنا يفهم منه ما هو الاولى قال ——— وهو
مسألة الاجزاء الامتثال فالاتيان بالمامور به على وجهه يحققه اتفاقاً وقيل الاجزاء اسقاط القضاء
فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه اقول ——— هذه هي المسألة الخامسة وهي في معنى الاجزاء
والخلاف فيه يقول الاجزاء قد يفسر بالامتثال وباسقاط القضاء فان فسر بالاول فلا خلاف في ان
الاتيان بالمامور به على وجهه اي على الوجه الذي امر به يحققه الاجزاء بهذا التفسير على معنى انه
يدل على الاتي قد امتثل الامر وان فسر بالثاني فالاكثر على ان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزمه انهي
اي يستلزم اسقاط القضاء لا بمعنى انه يمتنع ورود امر مجدد بعد خروج الوقت بفعل ما امر به اولاً مثله
فان جوازه متفق عليه ايضاً بل بمعنى انه يمتنع ورود امر مجدد بالاتيان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه
الذي امر به متصفاً بصفة القضاء وقال ——— القاضي وعبد الجبار الاتيان بالمامور به على وجهه لا يستلزم

اسقاط القضا بهذا المعنى اذ لا يمتنع مع الاتيان بالفعل على وجه الامر اقتضا به وقد صرح بهذا في عمد
الادلة فقال لا يمتنع عندنا ان يامر الحكيم تعالى وتقدس بفعل ويقول اذا فعلته اثبت عليه واديت
الواجب ويلزمه القضا مع ذلك وهذا غير بعيد وهو معنى قولنا غير مجزي الا انا نعلم من هذا التلخيص والتحقيق
ان كل من استدل من اصحابنا كالامام وغيره على الاجزا يكون الاتيان بالمامور به على وجه امتثاله خروجا
عن عهدة الامر الاول والامتثال هو الاجزا فقد استدل على محل الوفاق وحاد عن موضع الخلاف وهذا
واما ما ذكره ابو الحسين البصري على تفسير الاجزا باسقاط القضا وهو انه باطل لسقوط القضا بالموت
عند الاتيان به بدون شرطه بلا اجزا فقاسدا ذ الاجزا ليس نفس سقوط القضا مطلقا ليلزم ما قال
بل سقوط القضا بالاتيان بالفعل في حق من يتصور في حقه وجوب القضا والقيدان منتفيان في صورة الميت
فلا يتجه نقضا وكذا اما ما ذكره بعض الاصحاب وهو انا نعلل وجوب القضا بكون الفعل الاول لم يكن مجزيا
ويلزم والعلة لابد وان تكون مغايرة للمعلول عن منعه ايضا انما توجيهه ما ذكرتموه فان يقال اذا كان عدم
الاجزا علة وجوب القضا كان الاجزا علة عدم وجوبه لان عدم العلة علة العدم لكن عدم وجوب
القضا عبارة عن سقوطه فكون الاجزا علة سقوط القضا فلا يكون نفسه لوجوب تغاير العلة والمعلول
لاستحالة كون الشيء علة نفسه واما عدم اتجاهه فلان علة وجوب القضا انما هو استدراك ما فات
من مصلحة اصل العبادة او صفتها او مصلحتها انعقد سبب وجوبه ولم يجب المانع لا ما قيل من كون
الفعل الاول غير مجزي ولا يقال عدم الاجزا علة الاستدراك وهو لوجوب القضا على ما سلمت فيعود
المحذور لانا نمنع كون عدم الاجزا علة الاستدراك بل هو شرطه فلا يعود المحذور وسلمناه لكن لا نسلم
ان عدم وجوب القضا هو عبارة عن سقوط القضا لان عدم الوجوب اعم من السقوط فصلا من السقوط
بالقيدين المذكورين فان قيل اذا سلمت ان الاجزا علة عدم وجوب القضا الذي هو اعم من السقوط
على ما ذهبتم يلزم كون الاجزا علة السقوط لان علة العام انما يكون علة الخاص لو كان العام داخلا
في الخاص وهو ممنوع فيما نحن فيه فلا ينتج المطلوب قال لنا لو لم يستلزمه
لم يمتنع امتثال وايضا فان القضا استدراك لما فات من الادا فيكون تحصيلا للحاصل اقول
قد احتج على ما اختاره من مذهب الاكثرين بحجتين توجيه الاولى ان يقال لو لم يستلزم الاتيان بالمامور
على وجهه اسقاط القضا لم يعلم امتثال ابدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لو لم يستلزمه لجاز ورود الامر بقضا ما فعل ولو جاز هذا جاز ان لا يكون الفاعل ممتثلا اذ مع تحقق
الامتثال لا يقتضي الامر قضا به لان القضا استدراك لما فات من مصلحة الادا والفرض انه لم يفت شيء
لو سمى عبد الجبار المامور به بالامر الذي جوزنا وروده بعد خروج الوقت بفعل مثل ما فعل قضا صح وصار
النزاع لفظيا ومع جواز عدم الامتثال اذ العقل لا يحتمل النقيض واما بطلان التالي فبالاتفاق وقال
في المنتهى وقد علم بالاتفاق ولقايل ان يقول ان اردت بقولكم يعلم امتثاله انه لا يعلم امتثاله الا بمعنى اتيانه
بالمامور به على وجهه الخروج عن عهدة الامر الاول فالملازمة ممنوعة لقول عبد الجبار في عمده ويقول اذا فعلته
الي

الي اخره وان اردت به انه لا يعلم امتثاله بمعنى اسقاطه القضا عن نفسه بما فعل فنفي التالي ممنوع
وتوجيه الثانية ان يقال لو لم يستلزمه لزم تحصيل الحاصل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
القضا عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الادا او مصلحة صفته او شرطه الى غير ذلك واذا كان المامور به
قد فعل على وجه الكمال والتمام من غير نقص ولا خلل فوجوب القضا استدراكا لما قد حصل يكون تحصيلا للحاصل
واما بطلانه وهو التالي فبالاتفاق ولقايل ان يقول لا نسلم ان القضا عبارة عن استدراك ما فات لما نقلنا
عن عبد الجبار وسلمناه لكن لا نسلم ان يكون تحصيلا للحاصل بل يكون تحصيلا لمثل ~~بل يكون تحصيل المثل~~
الحاصل وان استحالة فيه للاتفاق على جواز ورود الامر بفعل مثل ما فعل قال
قالوا لو كان لكان المصلي بظن تطهره الطهارة آثما او ساقطا عنه القضا اذا تبين الحدث واجيب
بالتزام السقوط وبان الواجب مثله بامر آخر عند التبين وباتمام الحج الفاسد واضح اقول
هذه شبهة لعبد الجبار ومتبعيه وتقريرها ان يقال لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضا لكان
من صلى ظانا انه متطهر ولم يكن كذلك آثما او ساقطا عنه بعد تبين الحدث والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة
فلانه ان ظنون الطهارة مامور بالصلوة فان كان مامورا بها مع عين الطهارة فهو عاص آثم بصلوته
حيث صلى ولم يتيقن طهارته وان كان مامورا بالصلوة على حسب حاله فيسقط عنه القضا على زعمكم لاتيانه
بالمامور به على وجهه واما بطلان التالي فلعدم الاثم ووجوب القضا اتفاقا وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم الاتفاق على وجوب القضا فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا بل نحن نقول
بالسقوط اي سقوط القضا على قول الخلاف فيه سلمناه وضرب شيء لكن لا نسلم ان الواجب قضا
لان الواجب هو مثل الادا في ثبوته بامر آخر مستقل غير متصف بصفة القضا عند تبين الحدث فالخلاف
في جواز ورود امر هكذا وعلى هذا الجواب قوله وبان الواجب مثله يرفع المثل على انه خبر الواجب وان
خـ صح قرئ بالنصب على انه بدل من الواجب كان قال وبان مثل هذا الواجب الذي نتكلم فيه ثبت بامر
آخر عند التبين فله توجيه آخر وهو ان يقال لا نسلم ان ظنون الطهارة اذا صلى على حسب حاله
سقط عنه القضا وامتنع ورود امر متصف بصفة القضا بعد تبين الحدث وانما يمتنع وروده
لو لم يكن الامر عند التبين استدراكا لما فات من مصلحة وجوب الادا وهو ممنوع لكونه مامورا بعلم
الطهارة او بظن لا يظهر خلافه وقد تجرد الادا في الصورة المذكورة عنهما ولا يعني بفوات المصلحة
سوى فوات مثل ما ذكرنا وهو اختلاف شرط الادا في الطهارة الموصوفة باحد الامرين
وكلامه في المنتهى لكلامه ههنا يحتمل الوجهين لانه قال واجيب بان المامور به صلوة بعلم الطهارة
او بظن فاذا تبين خلافه وجب مثله بامر آخر واتمام الحج الفاسد واضح في عدم وروده علينا
اما توجيه الايراد فان يقال لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضا لما وجب القضا على
المفسد للحج بعد اتمامه الحج الفاسد لانه مامور بالمضي في حجة الفاسد على حسب حاله وقد اتى به كما امر
واما وجوب القضا فبالاجماع واما بيان وضوح عدم الورود فان يقال ان اردتم بقولكم لما وجب القضا اي

لما وجب قضاما اتى به على وجهه وهو الحج الفاسد المامور بالمضي فيه على حسب حاله فالملازمة
مسلمة لكن نفي التالي ممنوع لان القضا انما وجب استدراكا للمصلحة ما امر به اولا من الحج العري عن الفساد
لا لما امر به ثانيا من تتميم الفاسد سلمنا انه قضا عن الثاني لكن لا نسلم ان الثاني وهو الحج الفاسد قد
اتى به على وجهه بل ببعضه كذلك ولا يلزم من كون البعض كذلك كون الكل كذلك ويمكن ان يجاب عنه بان الحج الفاسد
قد اتى بكله على وجهه لان ما اخل به ليس شرطا الفاسد حتى لا يكون ما اتيا به على وجهه وان اردتم به لما
وجب قضا الواجب العري عن الفساد فالملازمة ممنوعة ولكن تعلم ان مثل هذا الجواب يمكن اجراوه
في مثال الصلوة قال ——— مسئلة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة على الاكثر لنا غلبتها
شرعا وان احللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح وه اجيب بان التصريح
قد يكون بخلاف الظاهر اقول ——— هذه هي المسئلة السادسة وهي في حكم الامر بعد الحظر
وقد اختلف القائلون بان صيغة الامر قبل الحظر للوجوب في انها اذا وردت بعد الحظر فمنهم من اجراها على الوجوب
ولم يجعل لسبق الحظر تاثيرا كالمعتزلة ومنهم من قال انها للاباحة ورفع الحجر لا غير وهم الاكثرون من
الفقها ومنهم من توقف كامام الحرمين حجة الاكثر غلبة استعمال تلك الصيغة بعد الحظر للاباحات في الشرع كقوله
تعالى واذا احللتم فاصطادوا وقوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا وقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الى غير ذلك مع ان
الاصل في الاستعمال والاطلاق الحقيقة وانت تعلم ان التمسك بنحو نهيتكم انما يتم لو كان النهي نهي تحريم
ويمكن في تمشيه ان الشايع في اطلاق النهي هو التحريم والا نعارض بانه كما استعملت بعد الحظر
للاباحة كذلك استعملت هذه للوجوب ايضا كما قيل الحائض في النفسا اذا انسلخ فصومي وصلي واذا
احتمل واحتمل حمل الصيغة على احدهما ولم يكن حملها على الاخر فيجب التوقف لظهور المرجح وهذه هي شبهة
الواقفية لان حمل الصيغة على الاباحة اولى من حملها على الوجوب لغلبة استعمالها فيها ووجوب الحاق الفرد بالاعم
الاغلب حجة انه لو كان ورود الامر بعد الحظر مانعا من الحمل على الوجوب لكان من التصريح بالوجوب والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو كان مانعا من الحمل على الوجوب كان ظاهرا في الاباحة لعدم
القايل بالفصل ولو كان ظاهرا فيها امتنع التصريح بالوجوب لكونه على خلاف الظاهر وهو باطل والجواب منع بطلان
التصريح بخلاف الظاهر لانه يكون بخلافه كقولك رايت اسدا يرمي قال ——— مسئلة القضا بامر
جديد وبعض الفقها بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة وايضا
لو اقتضاه لكان ادا ولكانا سوا اقول ——— هذه هي المسئلة السابعة وهي في ان القضا
هل هو بامر جديد ام لا والمراد ان الامر اذا ورد بعبادة في وقت مقدر فلم تفعل فيه لعذر او لغير
عذر او فعلت على نوع من الخلل يوجب قضاها بعد ذلك الوقت هل هو بالامر الاول او بامر آخر فذهب
الحنابلة وبعض الفقها الى الاول وذهب المحققون من اصحابنا والمعتزلة الى الثاني ونقل عن ابي زيد
الدبوسي انه قال بوجوب القضا بقياس الشرع وان ورد مطلقا غير مقيد بوقت واختلف القايلون بان
الامر

الامر للفور فيما اذا وقع الاخلال به في اول وقت الامكان هل يجب قضاوه بنفس ذلك الامر
او بامر مجدد وهذا بالحقيقة داخل في القسم الاول وهو العبادة المامور بها في وقت مقدر لان اول ازمنة
الامكان عند القايلين بالفور وقت مقدر ايضا واحتج المصنف على مذهب الاكثر بحجج ثلث توجيه الاولى
ان يقال لو وجب القضا به اي بالامر الاول لاقتضاه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لا معنى لوجوبه بالامر الاول الا اقتضاوه اياه لغة واما بطلان التالي فلان لو اقتضاه لغة
لاشعر به وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان المراد من قوله اقتضاه اياه
دلالته عليه لغة واما فساد التالي فلان الامر بصوم يوم الخميس او الاتيان به على نوع من الخلل
فاستعار قول السيد لعبده خط الثوب يوم الخميس بانه لو لم يقدر عليه ذلك اليوم خاطه يوما اخر للقرينة
وهي ظن حاجة السيد الى الثوب لا الى الثوب المخيط يوم الجمعة لا للصيغة كما تقدم في اقتضا الامر الفور
وتوجيه الثانية ان يقال لو اقتضى الامر الاول وجوب القضا كان ادا والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
٥ اما الملازمة فلكون الماتي به ما سمي وقته المقدر لاقتضا الامر على هذا التقدير اتيان المامور به في احد
الوقتين فيكون كل منهما وقتا له وما يعني بالادا الا ما وقع في وقته المقدر بلا خلل ويمكن ان يمنع كون الادا
ما ذكر بل هو عبارة عما ذكر مع انه لا يكون استدراكا لما فات وتوجيه الثالثة ان يقال لو اقتضى الامر الاول
القضا مع اقتضايه الادا لكانا سوا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلاقتضا الامر الاول
احدهما لا بعينه من غير اشعار بتفضيل احدهما على الاخر اذا كان الشارع قال صل اربع ركعات في وقت
الظهر او بعده ان لم تتفق فيه او لاستحالة التخيير بامر واحد بين راجح ومرجوح لكنه على خلاف الحكمة
وانما قلنا بامر واحد احترازا عن كون المصلي مخيرا بين ان يصلي منفردا وبالجماعة افضل فانه ليس بامر واحد
واما بطلان التالي فلانهما لو كانا متساويين لما اثم بالتاخير قصدا اذ ترك بعض الخصال والاتيان بالبعض
لا يوجب اثما على المخير وكان التعرض لتقدير الوقت الاول ضايعا اذ كان يكفي ان يقول الشارع صل اربع
ركعات بعد الزوال متى شئت وانما جعلت قوله وايضا الى قوله سوا دليلا مع امكان تقريره بجعل الكل
دليلا باحدا لدلالة لفظ المنتهى على انهما اثنان وقوله وايضا لو اقتضاه لكان ادا وايضا لو
اقتضاه مع اقتضا الاول لكانا سوا ولقايل ان يقول لا نسلم عدم الاشعار بتفضيل احدهما على الاخر
فان قوله صل بعد الظهر ان لم تتفق فيه صريح في تفضيل الاول على الثاني والتخيير بين راجح ومرجوح انما يكون
على خلاف الحكمة لو لم يكن المرجوح راجحا من جهة اخرى لكونه اسهل على المكلف فيما نحن فيه قال ———
قالوا الزمان ظرف باختلاله لا يوثر في السقوط رد بان الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين
رد بالمنع وبما تقدم قالوا فيكون ادا قلنا يسمى قضا لانه يجب استدراكا لما فات اقول ——— هذه
شبه ثلث للخصوم توجيه الاولى ان يقال الزمان ليس مطلوبا بالامر وما لا يكون مطلوبا باختلاله لا يوثر
في سقوط مقتضى الامر وهو الفعل لا غير اما الصغرى فلان الزمان ليس من فعل المكلف بل هو من ضروراته
ضرورة كونه ظرفا له والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف واما الكبرى فظاهرة والا لزم بطلان اكثر الماموراـت

اذ لا مامور الا ويحتمل بالاشتغال به ما لا يكون مطلوبا بالامر وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان مقتضى
الامر هو الفعل فقط بل هو فعل مقيد بزمان لو تقدم على ذلك الزمان لم يصح لان الكلام فيه اذ الوقت
المقدر للامر وصفة الفعل الواجب من جهته فعل بصفة لا يكون موديا له دون تلك الصفة وايضا
اذا اثر التقديم في عدم الصحة فالتاخير وان لم يكن اولى بالتاثير فيه لاشعاره بعدم المبالاة بالامر
الوقت صح فلا اقل من ان يكون مثله وتوجيه الثانية ان يقال العبادة حق الله تعالى والمفروض كالاجل لها فيجب
ان لا يوثر فوات اجلها في سقوطها كما لا يوثر فوات الاجل في حقوق الادميين كاجل الدين في سقوطها وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم ان الوقت اجل للمامور به اذ الاجل عبارة عن وقت تاخير المطالبة بالواجب من اوله
الى آخره كما في الحول بالنسبة الى الوجوب وكذلك لا اثم باخراج وقت الاجل عن قضاء الدين والاخراج
الحول عن اداء الزكوة ولا كذلك الوقت المقدر للصلوة وايضا الكلام في فعل مقيد بوقت لو قدم عليه
لم يصح وليس الدين كذلك فانه لو قدم على الاجل لصح وهذا هو المراد من قوله وبما تقدم فيهما مستندا ان
منع كون الوقت المقدر كاجل الدين وتوجيه الثالثة ان يقال لو كان القضاء بامر مجدد لكون اداء كالامر الاول
ولما كان لتسميته قضاء معنى والجواب انه انما سمي قضاء لانه وجب استدراكا لما فات من مصلحة الاداء اذ
ما نعني بالقضاء الا ما وجب كذلك ولا يعني بعد ما ذكرنا الكلام في الامر المطلق اذا كان محمولا على الفور
ولم يات بالمامور به في اول وقت الامكان قال —— مسئلة الامر بالامر بالشيء ليس امرا بالشيء لنا لو كان
لكان من عبدك كذا تعديا ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل قالوا فهم ذلك من امر الله ورسوله ومن قول الملك
لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بانه مبلغ اقول —— هذه هي المسئلة وهي ان الامر المتعلق بامر
المكلف لغيره بفعل من الافعال هل يكون امرا لذلك الغير بذلك الفعل ام لا مثلا امر النبي عليه السلام لاولياء الصبيان
بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع هل يكون امرا للصبيان بالصلوة ام لا فذهب الجمهور الى انه لا يكون امرا لهم
خلافا للبعض بحجة الاكثرين ان الامر بالامر بالشيء لو كان امرا بذلك الشيء لكان قول القايل لغيره مر عبدك بكذا اي بان
يبيع مالك مثلا على ما قال في المنتهى تعديا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان امر غلام الغير
بان يتصرف في مال سيده من غير اجازة من السيد تعد وايضا لو كان الامر بالشيء امرا بذلك الشيء لكان قولك للعبد
لا تفعل بعد قولك لسيده مر عبدك بالفعل الذي نهيته عنه تناقضا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه يكون
بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي فلا تطعني واما بطلان التالي فلانه لا تناقض فيه اتفاقا وعلى هذا
لو اوجب على المامور ان ياخذ من غيره شيئا لا يكون ذلك ايجابا للاعطاء على ذلك الغير كما في قوله تعالى للنبي خذ من اموالهم
صدقة فانه لا يدل بنفسه على ايجاب اعطاء الصدقة على الامة بل الوجوب انما وجب بدليل آخر من وجوب طاعة الرسول
عليه السلام فيما حكم به تعظيما له ونفيا لما في مخالفته من التحقير والهضم في اعين الناس المخالف لمقصود البعثة
والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبديه اوجبت عليك الاخذ من الآخر وللآخر حرمت عليك موافقته ولو كان
القول الاول ايجابا للاعطاء في حق الآخر لكان مناقضا لقوله الثاني والاخذ الواجب ان كان لا يتم دون الاعطاء
فلا يلزم ان يكون الاعطاء واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به انما يجب لو كان مقدورا للمكلف واعطاء الغير ليس مقدورا للمروجب
عليه

عليه الاخذ فلا يجب بشبهة الاصل انه فهم من امر الله تعالى ان من امر الله ورسوله بامرنا كوننا مامورين
لله ورسوله اي ومن امر رسوله لنا كامره لا ولياء الصبيان بامرهم كون الصبيان مامورين ومن قول الملك
لوزيره قل لفلان افعل كون فلان مامورا والجواب منع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل انما فهم للعلم بانه
مبلغ وفي هذا الجواب تسليم الفهم في صورة الصبيان ان كان المراد من امرهم له ذلك وهو ممنوع لانهم
ليسوا مامورين بالصلوة اتفاقا فالاولى ان يطلب الاخر من السنة بكون النبي عليه السلام قد امر بالامر بشي مع
ورود ذلك الشيء على المامور الثاني وظاهر لفظ المنتهى يدل على ان الواو في قوله ورسوله وقعت زيادة من
النساخ وكان الاصل فالوا فهم ذلك من امر الله ورسوله بامرنا وحينئذ يجب الحمل عليه ان لم يوجد مثال من السنة كما ذكرنا
ويعلم من تمكينهم بقول الملك لوزيره قل لفلان ان المراد من الامر في قولهم الامر بالامر بالشيء ليس لفظ الامر
على ما سبق الى اوهام بعض الناظرين بل معناه سواء كان بلفظ الامر نحو مروهم او بغيره نحو قل وامثاله
قال —— اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية
لنا ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو محال قالوا
المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل بما ذكرناه اقول ——
هذه هي المسئلة التاسعة وهي في ان المطلوب فيما اذا امر بفعل من الافعال مطلقا غير مقيد في اللفظ
بقيد خاص كقول القايل لوكيله بع هل هو ماهية ذلك الفعل او احد جزئياتها اختلفوا فيه فذهب
بعض الاصحاب الى ان المطلوب هو الماهية والامر انما تعلق بها لا بشيء من جزئياتها كالبيع بثمن المثل
والغبن الفاحش مثلا لنا قال —— ولذلك قلنا الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن
الفاحش وبه قال مالك واحمد في اظهر الروايتين عنه خلافا لابي حنيفة وذهب الباقون الى ان المطلوب
موجود من جزئياتها المتصور الوجود والاكثر انما تعلق به الا بالماهية وهو المراد من قوله فالمطلوب
الفعل الممكن وهو احتراز عن غير الممكن كالضرب الغير المتناهي في صورة الامر بالضرب مطابقة ذلك الفعل
الممكن للماهية على معنى ان الماهية تصدق عليه وهو احتراز عن فعل ممكن لا تصدق الماهية عليه كالاكل
مثلا فانه لا يكون مطلوبا بذلك الامر كغير الممكن واذا تحققت موضع النزاع فلا بد من تقديم مقدمة قبل
الشروع في الاحتجاج وهي ان الماهية اعتبارات بها تختلف احكامها منها احدها بشرط لا شيء ومنها احدها
لا بشرط شيء ومنها احدها بشرط شيء مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن الناطق به مثلا
صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة وجزء الانسان ومقدمه لتقدم
الجزء في الوجودين واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء فقد يوخذ من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان
تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا ولا يكون جزؤه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء
من حده ولا يوخذ من حيث هو كذلك الا في العقل ومقدمه في العقل بالطبع لكنه تارة في الخارج يتاخر عنه لان
الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه وقد يوخذ من حيث هو
هو لا من حيث انه واحد او كثير او كلي او جزئي الى غير ذلك بل من حيث يصلح ان يكون معروضا لهذه المعاني ويصير

بحسب عروضها واحدا او كثيرا او كليا او جزئيا او غير ذلك وهذا هو المسمى في عرف المنطقيين بالكلي الطبيعي
وهو موجود في الخارج ومحمول على الانسان والفرس مثلا وبين الحيوان الذي هو الجنس ان هذا المعنى عام ولا خاص
اذ يمكن حمله زيدا كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس من حيث هو عام مركب من هذا ومن معنى العموم حيث هو صح
العارض له ولا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما
قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني ولا يقال الجنس هو الحيوان بقيد العموم فيكون بشرط شيء لا بلا شرط
شيء على ما ذكرتم لانا نقول المراد بشرط الشيء ههنا ان يكون الشيء اللاحق معه لقوام الحقوق عند صيرورته محصلا
كالناطق للحيوان وقيد العموم ليس كذلك واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان
نوعا وهو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق واذا عرفت ذلك فنقول لا يخفى ان القائل بان المطلوب هو الماهية
لا يريد بها الماهية بالاعتبار الثالث اذ التقدير ان الامر بالبيع مثلا مطلق غير مقيد بصفة ولا هي بالاعتبار
الاول اما استحالة وجودها في الخارج لان الماهية لا بد وان يكون معها شيء من المشخصات بوجودها لا مع
شيء يستحيل اما لامتناع صدقها على ما تركبت منها ومن اي شيء اقترن بها على ما مر في الحيوان واستلزامها انسلاخ
الخروج عن العهدة وتكليف المحال ولا هي بالاعتبار الثاني لما قال المصنف وكانه انما لم يتعرض لابطال القسمين اي
الاول والثاني لظهور انهما غير مرادين لتصريح هذا القائل بان المطلوب هو الماهية المشتركة وعند الجمهور ان
مراده منها الكلي الطبيعي لا الجنس فلذلك تعرض لنفيها فقط وتقريره ان الماهية المشتركة اعني الجنس يستحيل
وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها بحسب وجودها في الجزئيات ويلزم منه انحصار ما يصلح لاشتراك
كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال لاستلزامه كون الشيء الواحد كليا جزئيا واذا استحال وجودها في
الاعيان لاستحال طلبها وتعلق الامر بها لما تقدم من ان طلب الشيء يستدعي كونه متصورا في نفس الطالب لكن القاطع
الماهية المشتركة غير متصورة في نفس الطالب لكونه غير متصور في نفسه فلا يكون مطلوبا واذا بطل كون الماهية
الماهية المشتركة مطلوبة تعين كون المطلوب احد الجزئيات الممكنة المطابقة لعدم القائل بالفصل قالوا فان
سلمنا تعلق الامر بالماهية المشتركة كمسمى البيع في المثال لكن الوكيل اذا اتى ببعض الجزئيات كالبيع بالغبن
الفاحش عند اتيانه بما هو مسمى البيع المامور به الموكل فيه فوجب ان يصح نظرا الى مقتضى صيغة الامر المطلق
بالبيع فان بطل بالبطلان فلا يكون ذلك العلم دلالة الامر على الصحة بل لدليل معارض وللقائل ان يقول ما ذكره عليه
فهو وارد عليهم لان الفعل الممكن المطابق للماهية اذا احتج بانها مع اختلاف العبارتين يستحيل ايضا وجودها
في الخارج لما يلزم من كونه كليا جزئيا فان اجيب بان مرادنا منه هو الكلي الطبيعي لا مع قيد الاشتراك
والعموم فلا يلزم ما ذكرتم اجاب بان مرادنا بما يعاد ذلك ولا يتوجه ما ذكرتم واما الالزام بعدم صحة البيع بالغبن
الفاحش نظرا الى مقتضى صيغة الامر المطلق بالبيع فمشترك لانه احد الجزئيات فكان ينبغي ان يصح ايضا وليس كذلك
على ما هو مذهب المصنف شبهة ان الغرض ان المطلوب مطلق على ما هو المعروض والجزئي مقيد فيجب ان يكون المشترك
اي الماهية هو المطلوب لا احد من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
لان المطلق غير مستلزم للمقيد فلا يكون الامر بالمطلق امرا بالمقيد الا اذا دلت القرينة على ارادة المقيد
والرضا

والرضا بشيء من الجزئيات كما في ذا الوف على الرضا بثمن المثل في قوله بع والجواب انه يستحيل كون المشترك
مطلوبا بما ذكرناه وانت قد عرفت ما ذكرناه على ما ذكره وللقائل ان يمنع عدم استلزام المطلق للمقيد
فيما نحن فيه لان من لوازمه طلب الماهية طلب فرد منها لاستحالة وجودها في الخارج دون فرد قال
مسئلة الامران المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره والثاني غير معطوف مثل صل
ركعتين صل ركعتين قيل معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف الاول فائدة التاسيس ظاهر ومكان اولى الثاني كثرة
في التاكيد ويلزم في العمل مخالفة براءة الذمة وفي المعطوف العمل ارجح فان رجح التاكيد بعادي قدم الارجح
والا فالوقف اقول ـــــ هذه هي المسئلة العاشرة وهي في حكم الامرين المتعاقبين بمتماثلين
والخلاف فيه فنقول لا يخلو الامران المتعاقبان من ان يكونا مختلفين او متماثلين فان كان الاول فلا خلاف
في اقتضائهما للمامورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة
والصوم او امتنع كالصلوة في مكان بعينه والصلوة مع اداء الزكوة وان كان الثاني فلا يخلو اما ان لا يكون
مانع من التكرار بعادة او كان وان كان فاما ان يكون المانع من التكرار هو التعريف كقولك اعط زيدا اعط زيدا
الدرهم او غيره لكونه غير قابل للتكرار بحسب الذات كقولك صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة او بحسب العادة كقول
السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء ولا خلاف ايضا في هذه الصورة ان الثاني تاكيد محض وان لم يكن مانع كما ذكرنا
فلا يخلو اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول اولا فان لم يكن معطوفا كقوله صل ركعتين صل ركعتين فهو موضع
الخلاف ولذلك قيد المصنف الامرين بالقيود المذكورة فذهب القاضي عبد الجبار الى ان الثاني يفيد غير ما افاده
الاول ويلزم الاتيان باربع ركعات وهو المراد من كونه معمولا بهما لا لان الامر الثاني لو انفرد افاد اقتضاء الركعتين
فكذلك اذا تقدم امر آخر لان اقتضاء الاختلاف فانه ضعيف بل لما سيجيء وقيل ان الثاني للتاكيد وقال ابو الحسين
الوقف والتردد بين اقتضاء الثاني التاكيد او البعض حجة الاول انه لو كان مقتضيا غير ما اقتضاه الاول كانت
فائدته التاكيد وان كان مقتضيا غير ما اقتضاه الاول كانت فائدته التاسيس لكن الحمل على التاسيس ظاهر واولى
لان التاسيس اصل والتاكيد فرع وحمل الكلام على الفائدة الاصلية اولى شبهة الثاني انه كثير ورود
الامرين الموصوفين في التاكيد والحمل على الاكثر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اولى ولانه يلزم منه مخالفة
براءة الذمة من القدر الزائد الثابتة بالنفي الاصلي وهو خلاف الاصل قيل هو معارض بما يلزم من التاكيد
من مخالفة ظاهر الامر فانه اما ان يكون ظاهرا في الوجوب او الندب او هو متردد بينهما على وجه لا خروج له عنها
على اختلاف المذاهب وحمله على التاكيد خلاف ما هو الظاهر من الامر ومخالفة الظاهر ايضا خلاف الاصل واذا
تعارض الترجيحان بقي ما ذكرنا اولا وهو الترجيح بالتاسيس لما كيف وانه يحتمل ان يكون للوجوب في نفس الامر
وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب بتحصيل مقصود التاكيد ولا يخفى ان تفويت مقصود التاكيد
وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس هذا كله فيما اذا لم يكن الثاني معطوفا على الاول فان كان نحو صل
ركعتين وصل ركعتين واليه اشار بقوله وفي المعطوف العمل والتفصيل على ما تقدم الا ان العمل ههنا ارجح من العمل
ثمة لاختصاصه بزيادة ترجيح وهو موافقة ظاهر حرف العطف لاشعاره بالتغاير وان رجح التاكيد في صورة

العطف لعادي اي بمانع من التكرار عادي من تعريف وغيره نحو صل ركعتين صل الركعتين او اسقني ماء واسقني
ماء قدم الارجح بعض من التاكيد والعطف وهو العطف على العمل بهما التعارض الظاهر من حرف العطف مع المانع
من اللام او العادة وبقاء فائدة التاسيس بحاله سالما عن المعارض والا توقف في حمل الثاني على العطف او
التاكيد كما اذا اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة العطف كقوله اسقني ماء واسقني
الماء لان حرف العطف مع ما ذكرنا من فائدة التاسيس واقع في مقابلة العادة المانعة ولام التعريف ولا يبعد
ترجيح احدهما على الآخر بما يعرض به من ترجيحات اخر فعليك بالنظر والاعتبار وترجيح ما يترجح عندك ولا يخفى
بعد ما ذكرناه اختلاف الحكم في نحو اعط زيدا درهما اعط زيدا الدرهم بحسب العهد الذهني والخارجي فلتتامل

قال ــــــ النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الامر من مزيف وغيره فقد
قيل مقابله في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهور الحظر لا الكراهة وبالعكس او مشتركا او موقوفا
كما تقدم وحكمه التكرار والفور وفي تقدم الوجوب وهكذا في المنتهى وفي بعض النسخ وفي تقدم الوجوب قرينة
نقل الاستاذ الاجماع وتوقف الامام وله مسائل مختصة اقول ــــــ هذا هو الصنف
في النهي وهو يشتمل على مقدمة في حده وغيره وثلث مسائل اما حده فما ذكره ولا يخفى ما فيه من الاحترازات والجواب
عن لزوم كون كف عن الزنا مثلا نهيا وان المراد من الفعل في قوله اقتضاء كف عن فعل هو فعل لا يشتق منه المنتهى
وعلى هذا لا يرد ما ذكرنا لان الزنا لم يشتق منه كف ولما كان النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر على اصولنا
واصول المعتزلة من مزيف ومختار فقد قيل مقابله في حد النهي لا يخفى وجه الكلام فيه والكلام في صيغة
وهو ان النهي على اصول اصحابنا هل له صيغة مختصة يدل عليه ام لا والخلاف في ان صيغة لا تفعل بعد ترددها
بين محامل التحريم والكراهة ومثالها ظاهر والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به وبيان
العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء كقوله عليه السلام لا تكلنا الى انفسنا واليأس كقوله لا تعتذروا
اليوم والارشاد كقوله لا تسألوا عن اشياء والاتفاق على انها مجاز في غير التحريم والكراهة هل هي
ظاهرة في الحظر دون الكراهة او في الكراهة دون الحظر وهو المراد من قوله وبالعكس او مشتركة بينهما باحد
الاشتراكين او موقوفة فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار وحكمها اي حكم صيغة النهي والتكرار اي
انسحاب حكمها على جميع الازمان والفور اي تعجيل الانتهاء عن المنهي عنه قال في المنتهى وحكمها التكرار
والفور لغة ونقل الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني الاجماع على ان تقدم الوجوب على النهي قرينة لكون النهي
الوارد بعده للحظر وتوقف امام الحرمين فيه واعلم ان الخلاف في اكثر المسائل النهي على وزان الخلاف في
مقابلاتها من مسائل الامر والماخذ كالماخذ فعليك بالنقل والاعتبارات واما المسائل المختصة به
لاختصاصها بماخذ لا يتحقق لها في مقابلاتها من الامر وهي ثلث فلا بد من النظر والاشارة اليها على سبيل
الاستقلال لا ان يكون حكمها التكرار والفور مسئلتان مختصتان به لان المراد من قوله وله مسائل مختصة
بعد تسليم المسئلتين مسائل مختصة لا يوجد البتة في الامر وليس التكرار والفور كذلك لانه قد قيل في الامر
باقتضائه التكرار والفور قال ــــــ مسئلة النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغة

وقيل

اصول ٥٩

وقيل لغة وثالثها في الاجزاء لا السببية اقول ــــــ هذه اولى الثلث وهي
في ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا فنقول ــــــ النهي عن الشيء اما ان يكون لعينه او لغيره فان
كان الثاني كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة فلا نعرف خلافا في انه لا يقتضي الا ما نقل عن مذهب مالك واحمد بن
حنبل في احدى الروايتين عنه وان كان الاول وهو ان ينهى عن الشيء عن فعله بقيد فان كان ذلك الشيء هو من
العبادات او المعاملات نحو لا تصم ولا تبع فمذهب جماهير الفقهاء من اصحاب الائمة الاربعة وجميع الظاهرية
وجماعة من المتكلمين انه يدل على فساد المنهي عنه سواء كان من العبادات او المعاملات ومعنى الفساد
في العبادات عدم الاجزاء وفي المعاملات عدم السببية اي خروجها عن كونها سببا مفيدا للاحكام
وثمراتها المقصودة والمشترك بينهما سلب احكام المنهي عنه كما اشار اليه المصنف بقوله لنا ان فساده سلب
احكامه ومنهم من لم يقل بالفساد مطلقا وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال والغزالي وكثير من
الحنفية وبه قال جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسين الكرخي والقاضي عبد الجبار وكثير
من مشايخهم ومنهم من فصل كابي الحسين البصري وبعض اصحابنا فقال يدل على الفساد في الاجزاء اي
في العبادات لان عدم الاجزاء انما يكون عينها في السببية اي في المعاملات لان السببية تختص بها كما قلنا
ثم القائلون بانه يدل على الفساد مطلقا اختلفوا في جهة الفساد فمنهم من قال انه من جهة الشرع دون
اللغة وهو الذي اختاره المصنف ومنهم من قال انه من جهة اللغة وكذا القائلون بانه لا يدل على الفساد
مطلقا اي في العبادات والمعاملات لا شرعا ولا لغة اختلفوا فيما بينهم فمنهم من قال انه يدل على الصحة
كابي حنيفة ومحمد بن الحسن على ما نقل ابو زيد عنهما انهما قالا النهي عن الفعل الشرعي كالصوم والبيع يدل
على صحته مصيرا منهما الى ان المنهي عنه اذا كان شرعيا كالعبادات والمعاملات فان النهي حينئذ
نحو لا تصم يوم العيد ولا تبع مال الربا بجنسه متفاضلا لا يقتضي قبحا في عينه بل في بعض وصفه من
اوصافه على وجه يتصور حصول الاصل شرعيا وان يقصر ادائه وانعقد ناقصا وهذا هو المراد
من قولهما يدل على الصحة وهذا الخلاف فاما ما كان المنهي عنه غير شرعي ويعبرون عنه بكون المنهي عنه فعلا
محسوسا فان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وهذا مذهبهم واتفق اصحابنا على انه لا يدل على الصحة وان كان
المنهي عنه فعلا شرعيا في الجملة وفيما ذكره المصنف اشارة الى كل ما ذكرنا من المذاهب وهو ظاهر غير
خفي على الذكي الفطن سوى مذهب ابي حنيفة ومحمد بن الحسن لانه لا يعلم من قوله بعد ذلك القائل يدل على الصحة
قال ــــــ لنا ان فساده سلب احكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعا واما كونه
يدل شرعا فلان العلماء لم يزل يستدلون على الفساد بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها وايضا
لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة للنهي ومن ثبوته حكمة للصحة واللازم باطل لانهما في التساوي ومرجوحية
النهي يمتنع النهي وفي نسخة يمتنع النهي لخلوه عن الحكمة وفي رجحان النهي يمتنع الصحة لذلك اقول ــــــ
هذا شروع منه في الاحتجاج على ما اختاره واستدل اولا على الجزء السلبي من مذهبه وهو انه لا يدل

لغة ثم على الجزء الثبوتي وهو انه لا يدل شرعا بالاجماع والمعقول اما تقرير الاول فان يقال
لو كان النهي عن الشيء لعينه مقتضيا للفساد لكان لسلب الاحكام المقصودة منه لغة لكان في اللفظ ما يدل
عليه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة ولانه لا معنى للاقتضاء لغة الا الدلالة لغة واما
بطلان التالي فلان اللفظ لو كان دالا عليه لكان تناقضا ظاهرا في قول القائل نهيتك عن ذبح شاة الغير
بغير اذنه لعينه ولكن ان فعلت حلت الذبيحة وكان ذلك سببا للحل ونهيتك عن استيلاد جارية الابن
لعينه وان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر المنذور ولكن ان صمته خرجت
عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للاجزاء لكنه لا تناقض فيه اصلا عند ارباب اللسان واصحاب هذا
الشان وانما استدل على قوله ليس في اللفظ ما يدل عليه وما اكتفيت بدعوى الضرورة على ما يشعر به
قوله قطعا تفاديا عن عدم التسليم اذ ليس كل من يدعي الضرورة تسلم اليه في موضع النزاع واما الاجماع
فلان العلماء لم تزل تستدل على الفساد بالنهي كاحتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات وكاستدلال الصحابة والعلماء على فساد عقود الربا بقوله تعالى وذروا ما بقي من
الربا وبقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الحديث وشاع وذاع من غير انكار
وكان اجماعا ولقائل ان يقول لا نسلم اجماعهم على انه فساد بل انما اجمعوا على التحريم نحن نقول واما
تقرير المعقول فان يقال لو لم يفسد المنهي عنه لعينه لزم من نفيه لكونه مطلوب الترك بالنهي ومن
ثبوته لكون الغرض جواز التصرف وصحة حكمه للصحة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستحالة
خلو الاحكام الشرعية من الحكمة اجماعا اما على اصول المعتزلة فلانه عبث والعبث قبيح وهو لا يصدر
من الشارع واما على اصولنا فلانا وان جوزنا خلو افعاله تعالى عن الحكم والقائد غير انا نعتقد ان الاحكام
المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع الى العبد لكن لا بطريق الوجوب بل بحكم الوقوع وبتقدير تسليم
خلو بعض الاحكام عن الحكمة الا انه نادر والغالب عدم الخلو وعند ذلك فادراج ما وقع فيه النزاع
تحت الغالب يكون اولى واما بطلان التالي فلان اجتماعهما يؤدي الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق الاجماع
وذلك لان حكمة النهي اما ان يكون راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لا جائز ان يكون مرجوحة
اذ المرجوح لا يكون مقصودا مطلوبا في نظر العقلاء والغالب لسان الشارع انما هو لتقرير الا تغيير فلا يكون
مقصودا عنده فلا يرد طلب الترك لاجله والا كان الطلب خاليا عن الحكمة وفيه ما فيه وبمثله يبين انه لا يجوز
ان يكون مساوية لامتناع النهي لخلوه عن الحكمة واليه اشار بقوله لانها اي لان الحكمتين في صورة التساوي
ومرجوحية النهي يمنع اي ورود النهي لخلوه عن الحكمة اي الراجحة لتمشي في صورة التساوي ايضا فلم
يبق الا ان يكون راجحة على حكمة الصحة ويلزم من ذلك امتناع الصحة والعقاد التصرف لا فادة
احكامه والا كان الحكم بالصحة خاليا عن حكمة ومقصود ضرورة كون حكمها هو مرجوحة كما مر البتة
واليه اشار بقوله وفي بطلان النهي يمنع الصحة لذلك اي لخلوه عن الحكمة قيل عليه ما ذكرتموه من وجوب
ترجيح مقصود النهي على مقصود الصحة فعارضه بان ما يناسب نفي الصحة ولا يلزم من ذلك نفي الصحة الا اذا
تبين له شاهد بالاعتبار ولو ثبت له شاهد بالاعتبار لكان الفساد لازما من القياس لا من نفس
النهي

النهي ولا من معناه اجيب بانا لم نقض بالفساد للوجوب بما يناسب الفساد لتفتقر الى شاهد بالاعتبار
وانما قضينا بالفساد لعدم المناسب للصحة ولا يخفى ان صحة هذا الدليل موقوفة على تسليم الخصم ان وجود
الشيء اذا كان راجحا على عدمه لا يجوز النهي عنه وان عدم الشيء اذا كان راجحا على وجوده لا يجوز الامر به
وهو كذلك على ما يشهد به عرف العقلاء ويلزم منه ان يكون في الشرع كذلك لان تصرفات الشرع على
وزان تصرفات العقلاء قال اللغة لم تزل العلماء واجيب لفهمهم شرعا بما تقدم قالوا الامر
يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها واجيب بانه لا يقتضيها لغة ولو سلم فلا يلزم اختلاف
احكام المتقابلات ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحة لا ان يقتضي الفساد قوله هاتان
شبهتان للقائلين بان النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد لغة الشبهة الاولى تمسكهم باجماع الصحابة رضي
الله عنهم على الوجه الذي مر وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد انما كان
لفهمهم الفساد منه لغة لجواز ان يكون لفهمهم الفساد منه شرعا بما تقدم من المعقول هذا بعد ان سلم ان احتجاجهم
انما كان على الفساد وهو ممنوع لجواز ان يكون على التحريم كما مر وتقرير الشبهة الثانية ان يقال الامر يقتضي
الصحة والنهي نقيضه كلاهما بالاتفاق فيجب ان يقتضي النهي نقيض الصحة وهو الفساد لوجوب تقابل احكام
المتقابلات وتقرير الجواب ان يقال ان اردت بقولك الامر يقتضي الصحة اقتضاؤه اياها شرعا فمسلم لكن
لا يفيدك شيئا وان اردت به اقتضاءه لغة فهو ممنوع واليه الاشارة بقوله واجيب بانه لا يقتضيها
لغة ولو سلم اقتضاؤه لغة فلا نسلم لزوم اختلاف الاحكام فانما يلزم ان لو كان النهي مقتضيا للصحة لا ان
يقتضي الفساد ولا يقال اذا سلمتم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد لان
المراد من الحكم ما يقتضيه النهي لا ما لا يقتضيه لانا نقول نحن انما سلمنا وجوب اختلاف احكامها بناء
على كون الحكم اعم مما ذكرتم فان كان المراد من الحكم ما ذكرتم فالمنع بحاله ولا نجاة ولا تغيره قال
الثاني لو دل لناقض تصريح الصحة ونهيتك عن الربا لعينه ويملك به ويصح واجيب بالمنع كما سبق قوله
هذه شبهة الذاهبين الى ان النهي لا يدل على الفساد مطلقا المدلول عليه بقوله وثانيها لانه اذا كان الثالث
المتصل بالاول كان الدلالة على الفساد مطلقا علم منه ان الثاني هو الذي لا يدل على الفساد مطلقا
وهو مذهب الثاني فان قيل مذهب الثاني انه لا يدل على الفساد فيهما اما لانه لا يدل لشيء من الدلالة لعين ولا فلنا
سياق الكلام يدل عليه على ما لا يخفى على الذكي الفطن وتوجيهها انه لو دل النهي عن الشيء لعينه لغة او شرعا
على فساد المنهي عنه لناقض تصريح الصحة لغة او شرعا وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم والملازمة ونفي
ظاهر التالي من معنى المثال المذكور لنفي التالي هو ان الشارع لو قال نهيتك عن بيع مال الربا بجنسه متفاضلا
لعينه فان فعلت ثبت الملك وكان البيع سببا للملك من غير تناقض بحسب اللغة والشرع وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم لزوم التناقض فان التصريح بخلاف الظاهر نحو رايت اسدا يرمي لا تناقض فيه عند ارباب اللسان واليه
اشار بقوله واجيب بالمنع اي منع الملازمة بما سبق اي في المسئلة من الصنف الاول ويظهر من هذا الجواب ان
المراد من قوله في صدر المسئلة يدل ظاهرا ولكن نعلم انه الجواب متوجه على ما قررناه به قوله وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة

وكان المصنف انما التجا الى دعوى الضرورة وحاد عن غيره هذا البيان لورود هذا المنع عليه قال ـــــ
القايل يدل على الصحة لو لم يدل لكان المنهي عنه غير الشرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات
المكروهة واجيب بان الشرعي ليس بمعناه المعتبر لقوله دعي الصلوة وللزوم دخول الوضوء في مسمى الصلوة
قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع اجيب بان المنع للنهي وبالنقض بمثل ولا تنكحوا او دعي الصلوة فوجب حمله على اللغوي
يو فيهم في مخالفة ان المنع لا يمنع ثم هو متعذر في الحايض اقول ـــــ ههنا شبهتان للقايلين
بان النهي عن الفعل الشرعي في الجملة يدل على صحته ومن هذا يعلم ان المنافي نحو اخر من اذ القايل بالصحة ناف
لعدم الفساد ايضا توجيه الاولى ان يقال لو لم يدل النهي عن الفعل الشرعي في الجملة على صحته لكان المنهي عنه غير الشرعي
اي الصحيح والمعتبر كالتالي باطل اما الملازمة فلعدم القايل بالفصل اذ كل من قال لا يدل قال المنهي عنه غير الشرعي
الصحيح ومن قال يدل قال النهي هو الشرعي الصحيح واما بطلان التالي واليه اشار بقوله والشرعي الصحيح فلان المنهي
عنه الشرعي في الجملة هو الصحيح المعتبر بمعناه بحسب عرف الشرع كصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
الفعل صح لان الاصل تنزيل لفظ الصوم والصلوة على عرف الشارع وعرفه في ذلك هو المعتبر في حكمه شرعا وما تحقق
يكون صوم يوم النحر المنهي عنه هو الشرعي الصحيح المعتبر لا اللغوي بالاجماع على انه لو امسك فيه بقربة ما
اثم به واما حمل ان المراد من الصلوة المنهي عنها هي الشرعية فظاهر للاتفاق على صحتها وتوجيه الجواب
وهو معارضة في المقدمة الاستثنائية ان يقال لا نسلم ان المنهي الشرعي في الجملة هو الشرعي بحسب معناه المعتبر
في عرف الشرع والا كانت صلوة الحايض المنهي عنها بقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك كذلك مع ان المراد
منها ليس معناه المعتبر بحسب عرف الشرع اتفاقا لاستحالتها بذلك المعنى لفقدان شرطها وهو الطهارة واليه
الاشارة بقوله واجيب بان الشرعي ليس بمعناه المعتبر ويمكن ان يجعل هذا معارضة في الحكم بان يقال لو كان النهي
مقتضيا للصحة لكان يتخلف الصحة مع وجود النهي كان في صورة الحايض على خلاف الدليل وهو خلاف الاصل
وسواء كان لمعارض او لا لمعارض لكن نظم الكتاب يشعر بالاول ويمكن ان يجعل نقضا اجماليا على دليل نفي
التالي وهو ان عرف الشارع الفعل المعتبر وتوجيهه ظاهر لان المراد من المنهي عنه الشرعي لو كان هو
معناه المعتبر بحسب عرف الشارع للزم دخول الوضوء وغيره مما لا يعتبر الصلوة دونه في مسماها ولا قايل
به وللقايل ان يقول ان اردت بمعناه المعتبر مسمى الصلوة المستجمع للشرايط فنفي التالي ممنوع والا
فالملازمة ممنوعة وتقرير الثانية ان يقال لو كان المنهي عنه الشرعي ممتنعا شرعا لم يمنع عنه اي لم ينه
في الاوقات والثاني ظاهر الفساد لورود النهي عن صوم يوم النحر والصلوة المكروهة وغيرهما واما الملازمة
فلان المحال لا ينهى عنه كما لا يومر به فلا يقال للاعمى لا تبصر كما لا يقال له ابصر ولا يمنع الملازمة بانه لو كان
الممتنع شرعا لا يمنع شرعا وما لا يمنع شرعا لا يكون ممتنعا شرعا لان كل ممتنع شرعا فهو منهي عنه شرعا
لزم ان المنهي عنه الشرعي لو كان ممتنعا شرعا لا يكون ممتنعا شرعا وهو باطل لان المستدل يمنع استحالة هذه
هذه الملازمة لكون المنهي عنه الشرعي ممتنعا ممتنع عنه بالمحال جاز ان يستلزم المحال وتقرير الجواب ان يقال
ان اردتم بقولكم لو كان ممتنعا لم ينه عنه انه لو كان ممتنعا بغير النهي الوارد من الشارع عنه على معنى ان يكون
امتناعه

امتناعه لذاته او لدليل آخر فالملازمة مسلمة وكذا نفي التالي لكن لا يرجع عليكم بطائل لان غايته ما يلزم
انه ليس ممتنعا خاصا ومتعاكم الله ليس ممتنعا مطلقا وان اردتم انه لو كان ممتنعا بالنهي لما نهي عنه
فالملازمة سبب الفساد قوله لان النهي عن الممتنع محال قلنا النهي عن الممتنع لا لامتناعه لغير النهي محال
لا عن الذي امتناعه منه وهو المراد من قوله واجيب بان المنع اي بان كونه ممنوعا وممتنعا للنهي لا لغيره
ونصره قوله في المنتهى واجيب بانه انما امتنع للنهي فلم يمنع الممتنع وهذا نقض تفصيلي واجيب ايضا باجمال
وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم لما نهي عن النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا عن الصلوة
في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك لكونهما ممتنعتين شرعا فان قيل لا نسلم كونهما ممتنعين لانهما محمولان على
المعنى اللغوي والممتنع هو معناهما الشرعي قلنا فعلى هذا خالفتم مذهبكم وهو ان الممتنع لا يمنع لان
النكاح اللغوي وهو الوطي ممتنع ايضا شرعا مع كونه منهيا عنه ثم هو اي حمله على اللغوي في الحايض متعذر
لان الحائض غير منهي عن الدعا وللقايل ان يقول سلمنا جميع ما قاله لكنه لا يفيد مطلوبكم وهو وجود الصحة
اذ لا يلزم من امكان الصحة وجودها ولا يقال يلزم لعدم القايل بالفصل بناء على ان كل من قال بامكان الصحة قال بالصحة
ولذلك قال الآمدي على شبهتهم الاولى لا نسلم ان عرف الشارع هو الصوم الشرعي المعتبر وان سلم فانما سلم
في الاوامر دون النواهي وان سلم ان له عرفا في المنهيات فمعنى امكان صحتها ولا يلزم من ذلك الصحة قال ـــــ
مسئلة النهي عن الشيء لوصفه كذلك خلافا للاكثر وقال الشافعي يضاد وجوب اصله يعني ظاهرا والا ورد نهي الكراهة
ابو حنيفة يدل على فساد الوصف لا المنهي عنه اقول ـــــ هذه ثانية الثلاث وهي في حكم النهي عن الشيء
لوصفه وهو ان ينهى عنه مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف علة
للنهي عنه على ما يشعر به عبارتهم وهذا خلاف المنهي عنه لغيره لانه الذي نهي فيه على امر قد يقارنه نحو الصلوة
في الدار المغصوبة المنهي عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهي حقيقة وكذا المنهي عنه لعينه واعلم ان الاشتباه
هذه الاقسام الثلثة من المناهي بعضها ببعض في بعض المراد وكون النظر في آحاد المسايل انها من اي قسم منها
موكول الى نظر المجتهدين في الفروع لا في الاصول ولا عليهم بالاحكام الاقسام في الثلاثة وبيان دلالتها
وتضادها اختلفوا في مسايل فروعه فما دعت ذلك واعلم انهم اختلفوا في ان النهي عن الشيء لوصفه هل
دال على فساد المنهي عنه ام لا والذي اختاره المصنف انه يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغة واليه اشار بقوله
النهي عن الشيء لوصفه كذلك اي كالنهي عن الشيء لعينه في انه يدل على الفساد شرعا لا لغة خلافا للاكثر قال
في المنتهى بعد قوله خلافا للاكثر والخلاف فيه كما تقدم وهذا يشعر بان الخلاف ههنا كالخلاف ثم باقسامه ومما وجدت
فيه نقلا عن ابي حنيفة لكن الخلاف المشهور ههنا ما اشرنا اليه في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة وهو ان
الشارع اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم النحر عند ابي حنيفة هو ايقاع الصوم فيه الذي هو وصف
المنهي عنه لا نفسه فلا يضاد وجوب اصله لتغاير المتعلقين وهو المراد من قوله ابو حنيفة يدل على فساد الوصف
لا المنهي عنه وحيث قضينا بتحريم صلوة المحدث انما كان لفوات شرطها من الطهارة لا للنهي عن ايقاعها مع
الحدث والا لصح معه بناء على مذهبه ومنه يعلم ان مذهبه هو ان النهي عن الشيء لوصفه الذي لا يكون عدمه شرطا لصحته

المنهي عنه يدل على فساد الوصف لا المنهي عنه لان النهي عن الشيء لوصفه مطلقا كذلك وبمثله اجاب الغزالي
رحمه الله عما اورد عليه من الحكم بفساد بعض المنهيات دون البعض مع ان النهي لا يدل على الفساد بان
ما حكمت بفساده لاختلال شرطه لا للنهي فان كان نهي يتضمن الحكم بالاختلال بالشرط يدل على الفساد
من حيث الاختلال بالشرط لا للنهي حتى لم نقض بتحريم الطواف مع الحدث لما كان لم يقم عنده دليل على
اشتراط الطهارة فيه وعند الشافعي بفساد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم لنفس
الصوم وبالجملة هذه المسألة اجتهادية ظنية لا حظ لها من اليقين لكن الاشبه ما ذهب اليه الشافعي لان
اللغوي لا يفرق بين قول القائل حرمت عليه الصوم في هذا اليوم مع كونه موجبا لتحريم الصوم وبين
قوله حرمت عليه ايقاع الصوم في هذا اليوم والفرق الذي ذكر بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان تمشى
هناك بتعسف فلا يتمشى هاهنا اصلا ولا يلزم عليه تحريم نفس الطلاق في زمن الحيض من تحريم ايقاع الطلاق
فيه المستلزم لعدم وقوعه ولا وقوع الصلوة في الاوقات المكروهة اما الطلاق فلان المنهي عنه
عنه امر خارج عن اصل الطلاق ووصفه وهو ما يقتضي اليه من طول العدة بدليل دل عليه قطعا او ظنا وهو
ما يدل على تطويل العدة فان دخول هذا الطلاق تحت ذلك النهي يكون كدخول الصلوة الغصبية تحت قوله
لا تغصب وكما ان هذه لا تدل على فساد الصلوة الغصبية كذلك لا تطويل العدة بل لا تطلق من الحيض لا يدل على فساد
الطلاق وعدم اعتباره لدلالة الدليل على ان المنهي عنه وان كان ظاهره الوصف فهو بالحقيقة امر مفارق له وكذا
الصلوة في الاوقات المكروهة لرجوع النهي الى امر خارج عن اصل الصلوة ووصفها لدليل دل عليه ايضا
وذلك عند من يقول بصحتها على ما سبق في اول الكتاب بخلاف ما نحن فيه وهو صوم يوم النحر اذ لم يقم عنده
دليل يدل على انصراف النهي عن الوصف الى امر مفارق حتى لو قام الدليل فيه على ترك الظاهر لترك الشافعي كما في الصورة
المذكورة ولم يرتض بقولهم انما نهي عنه لما فيه من ترك اجابة الدعوة بالاكل فان الاكل يضاد الصوم وكيف قال الله تعالى
كلاء لحق الدعوة ولا ناكل اي صم والغرض من ايراده بعد تحقيق الخلاف والاشارة الى ماخذ الامامين هو ان
يعلم ان نهي الكراهة لا يتوجه على الشافعي رحمه الله كما قال المصنف وان قال ان النهي عن الشيء لوصفه يضاد وجوب
اصله قطعا لان الكلام في وصف نهي عنه لا عن مفارقه ونهي الكراهة حيث يقول بها الشافعي انما هو عن امر مفارق
لا لما قال بعض المحصلين يجوز ان يكون مراد الشافعي ان نهي التحريم عن الشيء لوصفه يضاد وجوب اصله لا نهي الكراهة
لان الايراد لا يندفع بهذا لان العلة في امتناع الوجوب والحرمة وهي التضاد بعينها موجودة في امتناع
اجتماع الوجوب والكراهة ولذلك قال في المنتهى وما نقل عن الشافعي فان حمل على انه تضاده ظاهرا فمسلم والا ورد
نهي الكراهة لان الاحكام كلها متضادة والكلام المصنف محمل صحيح هو الحق وذلك لانه لما كان مذهب الشافعي
بالحقيقة هو ان قول القائل لا تصل لا يضاد وجوب الصلوة فلو لم يعن ظاهرا بل اراد وقطعا مع الحكم بصحة الصلوة مكروهة
اصلا اما اذا قال ظاهرا لا يلزمه ذلك لجواز ترك الظاهر بدليل يدل عليه وفيه دقة قال ______
لنا استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدم من المغني قالوا الو دل لنا قض بفرح الفقه
وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر وفي بعض النسخ مقيد واجيب بانه ظاهر فيه وما خولف فلدليل صرف النهي عنه

عنه اقول ______ انما لم يستدل على الجزء التشبيهي من مذهبه وهو انه لا يدل على الفساد لغة لظهوره مما
ليس مما تقدم وهو انه ليس في اللفظ ما يشعر به واستدل على الجزء الثبوتي بالاجماع لاستدلال العلماء بتحريم صوم العيد
بنحوه اي بنحو المنهي عنه النهي عن الشيء لوصفه كقولهم هو حرام لان الشارع نهى عن ايقاعه فيه وبالمعقول وهو
المراد بما تقدم من المغني وتوجيهه ان يقال لو لم يفسد لثبت الى آخره شبهة الخصم ان النهي عن الشيء لوصفه لو دل على
فساد المنهي عنه شرعا لناقض بفرح الفقه والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي
فلان الشارع لو قال لا تبع الربا لوصفه وبملك يصح من غير تناقض والجواب ان دلالة النهي عن الشيء لوصفه ظاهر
فيه اي في الفساد والتصريح قد يكون بخلاف الظاهر فلا تناقض كما مر ولو كان نصا فيه لما صح التصريح بخلافه
وكذلك في العقد ظاهرا واذا ورد نهي الكراهة شبهة اخرى لهم ومن نقض اجمالي وتقريره ان يقال لو كان النهي عن الشيء
لوصفه دالة على فساد المنهي عنه لما اعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير في الوقوع وافادة حل الذبيحة
والتالي باطل بالاتفاق والمقدم مثله اما الملازمة فلكونهما منهيا عنهما للوصف وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت
بقولك لو دل لما اعتبر مع وجود دليل صارف للنهي عن وصف النهي الى امر خارج فالملازمة ممنوعة وان اردت
به انه لما اعتبر بدونه فنفي التالي ممنوع لما سبق ويمكن ان يقال لا نسلم انهما منهي عنهما للوصف بل لامر خارج
لدليل صرف النهي عنه وهو المراد من قوله وما خولف يعني كصور النقض من حيث لم يقل بالفساد فيهما بدليل صرف
النهي عنه اي عن الوصف لا عما خولف فيه وهو ذات المنهي عنه لان الجواب عنه لا يتم لجواز افتراق المنهي عن
الذات الى الوصف لا الى الامر الخارجي المفارق فلا يتم الجواب هذا ما تيسر لنا في تقرير هذه المسألة ولعل عند الغير ما
هو الاولى من هذا قال ______ مسألة النهي يقتضي الدوام ظاهرا لنا استدلال العلماء مع اختلاف
الاوقات قالوا نهيت الحائض عن الصلوة والصوم قلنا لانه مقيد اقول ______ هذه ثالثة الثلاث
وهي ان المنهي يقتضي الدوام اي الانتهاء عن المنهي عنه دائما لا خلاف فيه فذهب الكل سوى شذوذ الى انه
يقتضي الدوام ظاهرا حجة الاكثر الاجماع لاستدلال العلماء على الانتهاء عن المنهيات بالنهي مع اختلاف الاوقات
من غير نكير شبهة الاقل ان النهي لو كان مقتضيا للدوام لكان اينما وقع الحائض عن الصوم والصلوة على
خلاف الدليل ومحمولا على جهة المجاز وهو خلاف الاصل وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان انتفاءه في نهي الحائض على
خلاف الدليل لان دليل الدوام هو النهي المطلق الذي كلامنا فيه لا النهي المقيد ونهي الحائض مقيد بقوله
عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك ثم هو معارض بمثله وجهه ان يقال لو كان مقتضيا للمرة الواحدة لكان حمله على
الدوام في النهي عن الزنا وشرب الخمر ونحوه مجازا وعلى خلاف دليل الحقيقة واذا تعارضا فعليكم الترجيح
وهو معنى لانا لو جعلناه حقيقة في التكرار امكن التجوز به عن البعض لكونه مستلزما له ولو جعلناه
حقيقة في البعض لما امكن التجوز به عن التكرار او كان مرجوحا لعدم استلزامه وعلى تقدير التساوي يسلم ما ذكرناه
اولا والله اعلم بالصواب تم المجلد الاول من شرح منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل
ويتلوه في المجلد الثاني الكلام في العام والخاص ان شاء الله تعالى و
صلى الله على نبينا محمد وآله اجمعين حمدا لله تعالى

قال ـــــــ العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه الغزالي اللفظ الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولها ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد ولا مانع لان كل مثنى يدخل فيه ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم هذين والاولى ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة لنحو عشرة ومطلقا لنحو المعهود وضربة لنحو رجل والخاص بخلافه اقول ـــــــ

هذا هو الصنف الثالث في العام والخاص ويشتمل على مقدمة في حدهما وست وعشرين مسئلة اما حده فقد قال ابو الحسين البصري انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له وهو غير جامع لان المشترك وماله حقيقة ومجاز كالعين والاسد انه عام بالاتفاق مع انهما لا يستغرقان جميع ما يصلحان له اذ العين لا يستغرق الا الاعين او الينابيع مثلا مع ان كلا منها يصلح له اذ المراد من الصلاحية ما يجوز لغة ان يراد باللفظ وكذا الاسد لا يستغرق الاسود والشجعان مع الصلاحية المذكورة فلهذا زيد في الكتب المشهورة على الحد بوضع واحد ليصير جامعا لان العين والاسد مستغرقان جميع ما يصلحان له بوضع واحد واذا علمت ذلك فاعلم ان اللفظ هو الجنس والمستغرق لجميع ما يصلح له احتراز عن النكرات في الاثبات وحدانا او تثنية وجمعا وعددا كانت النكرة او لا لان رجلا مثلا يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه لا يستغرقه وقس عليه رجلين ورجالا وعشرة وعشرات ومن هذا يعلم عدم ورود نحو عشرة على طرد الحد كما ذكره المصنف لان عشرة لا يستغرق جميع العشرات وان صلح لكل منها وبوضع واحد احتراز عن خروج المشترك وماله حقيقة ومجاز ولا يخفى ان الحد بعد الزيادة لا يبقى جامعا عند من يعتقد كون الالفاظ المشتركة وبانها حقائق ومجازات عند تجردها عن القرائن الصارفة لها الى البعض مما يصلح له مستغرقة لجميع ما يصلح له كالشافعي والقاضي ابي بكر لانها لا تستغرق الجميع بوضع واحد بل بوضعين فصاعدا او قول الامدي انه عرف العام المستغرق وهما مترادفان مردود لانه عرف العام المصطلح بالمستغرق اللغوي وهو جائز وكذا قوله وقول المصنف ان الحد ليس بمانع لدخول ضرب زيد عمرا فيه لانه مستغرق لجميع ما يصلح له مع انه ليس بعام بالاتفاق لان الاستغراق ممنوع وانما كان مستغرقا لجميع ما يصلح له لو كان دالا على صدور جميع انواع الضرب من زيد ووقوعها على جميع اعضاء عمرو لان كل واحد من الانواع والاعضاء لا يصلح ان يراد بهذا اللفظ على طريق وعدم الدلالة عليه على ما ذكرنا ظاهر لانه لا يدل على صورة الضرب من زيد ووقوعه على عمرو وقول ابن جني ان ضرب زيد يفيد المصدر المثنى والعلل الافراد باطل اذ المصدر يفيد الماهية دون كليها وجزئيها فيتبين بما ذكرنا ان حد ابي الحسين بعد الزيادة صحيح لا غبار عليه الا عند الشافعي والقاضي ابي بكر فانه غير جامع عندهما وقال الغزالي رحمه الله في حده انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واللفظ الجنس وعنه فايدة تقييد العموم بالالفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها من المعاني والافعال عند اصحابنا وجمهور الائمة كما سيأتي بيانه والواحد احتراز عن نحو ضرب زيد عمرا او من جهة واحدة كما هو احتراز عن ضرب زيد عمرا او عن ضرب زيدا وعمرا وانه دال على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا من جهة واحدة لان دلالته على زيد لاشتماله عليه وكذا على عمرو لاشتماله عليه وهما جهتان ومن هذا يعلم ان تقييد

اللفظ

اللفظ في الواحد غير محتاج اليه وعلى شيئين فصاعدا احتراز عن المفردات كرجل ودرهم وزيد وعمرو وعن المثنى واثنين وكلا ونحوه ان رجل فصاعدا فقيد الشيئين ولا يقال رجل دال على شيئين فصاعدا لدلالته على كل رجل على طريق البدل لان شرط الدلالة على الشيئين ان يكون من جهة واحدة اي باطلاق واحد ودلالة رجل على شخصين على طريق البدل من جهتين هما الاطلاقان من جهة واحدة كدلالة لفظ الرجل على الاستغراق فاذن معنى قوله من جهة واحدة ان يدل اللفظ على شيئين باطلاق واحد واعتبار واحد ولقايل ان يقول ان اراد بالدلالة المطابقة فلا يرد ضرب زيد عمرا لانه بالمطابقة هو لا يدل الا على شيء وان اراد به التضمن فيرد عليه انسان لدلالته على شيئين الحيوانية والنطق وهذا الحد غير جامع لان لفظ المعدوم والمستحيل من الالفاظ العامة ولا دلالة لهما على شيئين فصاعدا لان مدلولهما ليس بشيء اما المعدوم فعنده وعند اهل السنة من اصحابنا واما المستحيل فبالاجماع ولان الموصولات مع صلاتها من الالفاظ العامة وليست بلفظ واحد على ما يشعر به قوله او من جهتين لاشعاره بان ضرب زيد عمرا لفظا واحدا وغير مانع ايضا لما قال من ان كل مثنى وان كان من حيث اللفظ كالشيء يدخل فيه لانهما شيئان ولا يخفى ان الشيئين ليس قيدا لما فصاعدا يدخل فيه وان سلم التحول ولا يلزم دخول كل مثنى كما قال لان المعدومين والمستحيلين لا يدخلان فيه بل ما عدا مثالهما من المثنى والغزالي يستلزم ويقول كل مثنى عام ولان كل معهود كالرجال اذا اريد بها قوم معهودون ثلثة وما فوقها وكل نكرة عددا كانت او غيره كرجال اذا اطلقت على ثلثة فما فوقها يدخل فيه ايضا لكونها شيئين فصاعدا وقد يلتزم هذا ايضا بالطريق الاولى ولا يخفى عليك ان قوله ولان كل معهود وكل نكرة يدخل فيه ليس على الاطلاق اذ لا يدخل فيه من المعهود والنكرة الا امثال ما ذكرنا لا نحو رجل والرجل المعهود انما قال المصنف في الحد الذي ارتضاه ما دل ولم يقل لفظ لئلا يختص العموم باللفظ لانه خالف الاكثرين في كون العموم من عوارض اللفظ حقيقة فقط بل عنده من عوارض المعنى ايضا حقيقة وانما قال المسميات ولم يقل الشيء ليشمل الموجود والمعدوم والمستحيل وانما قال مسميات احترازا عن نحو عن المثنى والمفردات واما ما ثلث نقول ان اردت بالمسميات باعتبار امر مشترك المسميات باللفظ الدال اي العام فلا ينعكس الحد لان الرجال على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه اذ لا مسمى له الا واحدا وهو المجموع وان اراد بها المسميات بلفظ آخر كالرجال لدلالته على مسميات بالرجل باعتبار امر اشتركت فيه وهو الذكر من بني آدم فلا يطرد لان كل نكرة كرجال يدخل فيه وكذا كل مثنى عند من يقول اقل الجمع اثنان وهو ظاهر لو قال ما دل على المسميات معرفا ابدع عنه هذا الاعتراض بطلان الطرد لكن يبطل عكسه لان اكثر الالفاظ العامة لا يدل على جميع المسميات الا ان يريد بالمسميات مسميات ذلك اللفظ كما في من دخل داري فاكرمه او مسميات من اشتمل عليه ذلك اللفظ نحو الرجال ومسميات لفظ آخر غيرها كالنساء وانما قال باعتبار امر اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة اي اسماء العدد لان قول القايل عندي عشرة وان دل عنده على مسميات لكن لا يدل على كونها مسميات باعتبار امر اشتركت فيه وليدخل فيه المشترك وماله حقيقة ومجاز لان العين مثلا يدل على المسميات به باعتبار امر اشتركت فيه كالجارية والباصرة ولا يدل على المسميات به من غير هذا القيد مع كونه عاما وقس عليه ما له حقيقة ومجاز

وانما قال مطلقا والمراد ما دل مطلقا اي ما دل لا بقرينة غير لفظية احترازا عن المسلمين المعهودين
وان دل على مسميات اللفظ الذي اشتمل عليه وهو المسلم المعهود ضربة لكن انما دل بواسطة العهد الذي
بين المخاطبين وهي قرينة غير لفظية وانما قال ضربة والمراد انه يدل عليها معا على سبيل البدل ليخرج نحو رجل
معنى اسم الجنس المنكر لدلالته على جميع المسميات به باعتبار امر اشتركت فيه ولكن على طريق البدل ولهذا
قال ابو الحسين البصري الفاظ النكرات عامة على البدل غير عامة على الجمع هذا ما اتضح لي من فايدة قيود هذا الحد
وتعليل الاعتبار واصلاح ما امكن اصلاحه واما قوله والخاص بخلافه فالمراد الخاص هو ما دل على مسميات
٥ على الوجه المذكور وليس المراد منه ان الخاص ما ليس بعام على ما توهم واورد عليه بطردا لدخول اللفظ المهمل
فيه لانه ليس بعام لعدم دلالته وان فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه وهو ضعيف لانه ان كان فيهما واسطة
يلزم من سلب العام تعين الخاص والا فليس تعريف احدهما بسلب حقيقة الآخر عنه اولى من العكس وايضا اللفظ
قد يكون خاصا كالانسان بالنسبة الى الحيوان ولا يخرج عن كونه عاما بالنسبة الى ما تحته والاول والثاني
انما يرد على ما توهم انه مراده لا على ما هو مراده واما الثالث فلا يرد على ما توهم ايضا لان الانسان ليس خاصا
بالمعنى المقابل للعام بل باعتبار آخر لان الخاص كما يطلق على ما يقابل العام لغيره مثلا كذلك يطلق على ما
خصوصه بالنسبة الى ما هو اعم منه كالانسان بالنسبة الى الحيوان ويحد بانه اللفظ الذي يقال على مدلوله
وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة واذا عرفت معناهما فاعلم ان اللفظ الدال ينقسم الى عام
لا اعم منه لا كالمذكور كما قيل لانه لا اثبات له المسلوب بل كالمتصور لنا وكذا الموجود والمعدوم
مستحيلا ان كان او ممكنا والمجهول والمذكور والمسلوب وغير ذلك والى خاص لا اخص منه كالجزئي الحقيقي
نحو زيد المشار اليه والى ما هو عام وخاص من جهتين كالحيوان بالنسبة الى ما تحته وما فوقه بعد ان
يعلم ان الخصوص الحيوان ليس بالمعنى المقابل للعام بل بالاعتبار المذكور وقال مسئلة
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما في المعاني فقال انها الصحيح كذلك اما ان العموم حقيقة في شمول امر
لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ولذلك قيل عم المطر والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله
الجزئيات ومن ثم قيل ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس
كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا فان ذلك ثابت في عموم الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي
اقول هذه هي المسئلة الاولى وهي في ان العموم هل هو من عوارض الالفاظ فقط فاتفق العلماء
على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة بمعنى ان كل لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه لا انه يسمى عاما
حقيقة اذ لو كانت الشركة في مجرد الاسم لا باعتبار شركة في مفهومه كان مشتركا لا عاما ومن هذا
نبه على ان عروض العموم للفظ هو باعتبار المعنى ومنه على فساد قول من قال انه من عوارض الالفاظ
لو انها لا غير واختلفوا في عروضه للمعاني الى ثلثة اقوال احدها انه ليس من عوارضها مطلقا وهو في غاية
الشذوذ وهو قول شذوذ من ضعفاء الاصوليين وثانيها انه من عوارضها مجازا وهو مذهب الاكثرين وثالثها
وهو الصحيح انه من عوارضها حقيقة واليه الاشارة بقوله كذلك وهو مذهب الاقلين بعد ترجيحه الاقلين

على الوجه

على الوجه المشهور ان الوارد في شايع ذايع في لسان اهل اللغة عمّ الملك الناس بالعطاء والانعام
وعمهم المطر والخصب ونحوه كالجدب والقحط وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ فالاطلاق للحقيقة
فان قيل لو كان حقيقة في المعاني وهو حقيقة في الالفاظ ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا يقال
لو لم يكن حقيقة كان مجازا وهو خلاف الاصل لانا نقول المجاز اولى من الاشتراك لما مر في صدر الكتاب قلنا
لا نسلم لزوم الاشتراك اللفظي اذ اللازم هو الاشتراك المعنوي لما سنقول ان الشمول يعمهما وهو خلاف الاصل ولما لم يكن
ليعرض عن ورود الشبهة على تقرير الحجة على الوجه المشهور الا بيان كون الاشتراك معنويا لا جرم اختار ٥٢
المصنف ذلك من الحجة عليه ولو بهذا ان يقال العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد لفظا كان ذلك الامر او معنى
وذلك لاتفاق اهل اللغة قاطبة عليه ومعنى الشمول المذكور حاصل في المعاني كعموم المطر والخصب ونحوه كما قلنا
ولو قال كشمول المطر لكان اولى واذا كان كذلك فكما صح اطلاق العموم حقيقة على شمول اللفظ المتعدد كذلك
يصح اطلاقه حقيقة على شمول المعنى لمتعدد لتحقق معنى العموم لغة وانت تعلم ان اطلاق العام على اللفظ
والمعنى حقيقة انما يتم لو كان الخلاف في المشترك المعنوي على الاول وارد حقيقة وعليه ما سبق في صدر الكتاب واعلم
ان الحجة قد تمت ههنا ولا حاجة ظاهرا الى قوله وكذلك قيل عم المطر والخصب ونحوه لكن لما كان لقايل ان يقول
الحقيقة قد يهجر من عرف او شرع او غيرهما كما سبقت الاشارة اليه في مواضع وعلى هذا لا يلزم من تحقق معنى
العموم صحة الاطلاق فضلا عن كونه على سبيل الحقيقة كالسخي والفاضل في حق الله تعالى والقارورة لغير الزجاجة
اراد ان يشير الى انها ليست من الحقايق المهجورة فقال ما قال ولا يخفى ان هذا المعنى يقتضي صحة اطلاق العام
حقيقة على المثنى والجمع المنكر لكن بحسب اللغة لا الاصطلاح لما مر وقوله وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات
عطف على قوله كعموم المطر فكانه قال والشمول المذكور حاصل في المعاني كهذا وهذا والفرق بينهما ان شمول المطر
باعتبار الخارج وشمول المعنى الكلي باعتبار الذهن وهذا الفرق ضعيف لامكان اعتبار الشمول بالعكس
الا ان يخص المعنى الكلي بما لا وجود له في الخارج كشريك الاله ونحوه وعلى هذا يبطل الفرق بينهما ومن ثم
يعني ومن اجل تحقق معنى العموم في الكلي قيل في الكلي عام اذ قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة ويكون ما
يمنع تصوره من الشركة وهو الكلي عاما ولا حجة في هذا الاستشهاد لجواز ان يكون التشبيه اياه بالعام بناء
على هذا الا ان ظاهر الحال ذلك ولا يخفى ان قوله ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة انما يصح لو قدر فيه
محذوف كما ذكرنا والا لا يستقيم على ما يظهر بالتأمل ان شاء الله وما قيل من انه لو كان حقيقة في المعاني لاطرد
في ذلك معنى لانه لازم الحقيقة وهو غير مطرد اذ المعنى الشخصية لمعنى زيد وعمرو لا يوصف بكونه عاما لا حقيقة
ولا مجازا مردود لانه لو كان عدم اطراده في المعنى مما يبطل عروضه للمعاني حقيقة لكان عدم اطراده في الالفاظ
كاسماء الاعلام ايضا لا يتصور من وصف العموم لها لا حقيقة ولا مجازا المنع عن عروضه للالفاظ حقيقة
اذ ليس فليس ضرورة وعند الفرق فان قيل لا نسلم ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقة في شمول امر متحد
لمتعدد وعموم المطر ونحوه من الخصب واعطاء الملك وانعامه وغير ذلك من المعاني ليس كذلك لانه بالحقيقة شمول
متعدد هو اجزاء المطر لمتعدد هو اجزاء الارض وذلك ان كل جزء منها اختص بجزء من الارض لا وجود بالنسبة الى الجزء

الاخر منها وكذا العطا والانعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر واذا لم يكن شموله شمول متحد
لمتعدد كلفظ الانسان لمدلولاتها فلا يكون عاما حقيقة قلنا لا نسلم ان العموم لغة مشروط بهذا الشرط وهو كونه امرا
واحدا سلمنا لكن يلزم منه ان لا يصح وصف امر الملك مثلا اذا امر كلا من حواشيه بامر بالعموم فان ذلك معنى عام با
الكل لمجي ما قلتم بانه فيه لاختصاص كل منهم بامر له وجود له بالنسبة الى الاخر لكن الاتفاق وصح انه عام امر
لفظامج الملك لكونه شاملا وقس عموم الصوت والنهي الذي هو ايضا من الالفاظ عليه واذن هو جوابكم في محل الوفاق
فهو جوابنا في محل الخلاف وهو نقض اجمالي سلمنا لكن غايته ابطال مثال مما ذكرنا كالمطر ونحوه ولا يلزم منه بطلان
شمول امر متحد لمتعدد في المعاني لبقاء ما ذكرنا من المعنى الكلي بحاله فانه مع اتحاده شامل للاحاد الداخلة عنها وعلى
هذا يكون تقدير كلامه فالمعنى الكلي بحاله او لم يندفع بما ذكرتموه ونحوه ولا يخفى ان نسبة المطر الجزوياته هي نسبة
المعنى الكلي الى الجزئيات لكن نسبة المطر الى اجزاء الارض ليست تلك النسبة فلهذا اجاز ان المطر معنى واحد شامل
لاجزاء الارض لان الشامل لها عندهم هو جزئيات المطر لا نفسه لكن من يمنع كون المطر شاملا لانا نقول هذا فلا يبعد
منه ان يمنع ايضا شمول المعنى الكلي للجزئيات ويقول الشامل هو الحصص لا نفسه وظاهر كلامه يقتضي هذا الاتي
التقدير وايضا فان عدم الاتحاد ثابت في المعنى الكلي او في عمومه اذا اللفظ يحتملهما لكنه انما يتم لو تم اليه والمعنى
الكلي يوصف بالعام حقيقة وهو ممنوع مع هذا فالحمل عليه اولى من حمله على ما ذكرناه اولا لانه ايضا ممنوع مع
ان اللفظ يساعد المحمل الثاني وهو كون المعنى الكلي معطوفا على الصوت وعمومه لا المحمل الاول وهو كونه
مستثنى وانت تعلم مما ذكرنا ان هذا النزاع بالحقيقة لفظي لان العموم وان كان شمول لفظ المتعدد كان من
عوارض اللفظ وان كان شمول معنى لمتعدد كان من عوارض المعنى وان كان شمول امر لمتعدد هو كان من عوارضهما
هذا هو العموم بحسب اللغة اما بحسب الاصطلاح فهو هذا المعنى مع كونه مستغرقا وانما جعلنا قوله فان ذلك اشارة
الى عدم الاتحاد لا الى شمول امر واحد لمتعدد لفساده من وجوه تظهر بالتامل قال

مسئلة الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر وقيل بالوقف في الاخبار
لا الامر والنهي والوقف اما على معنى لا ندري ولما نعلم انه وضع ولا ندري لحقيقة ام مجازا اقول
هذه هي المسئلة الثانية وهي ان العموم هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به يدل عليه ام لا اختلفوا
فيه والمراد انه هل في لغة العرب وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى ان ما ياتي ذكره من الصيغ
العموم مج حقيقة في العموم مجاز فيما عداه وخالفهم ابو هاشم في عموم الجمع المعرف واسم الجنس المعرف دون غيره وعند ارباب الخصوص
ان تلك الصيغ حقيقة في الخصوص مجاز فيما عداه وذهب الاشعري تارة الى انها مشتركة بينهما واخرى الى الوقف اما على
معنى انا لا ندري هل وضع له صيغة ام لا واما على انه وضع الا انا لا ندري ا لحقيقة اي فيهما او مجاز اي
في احدهما لما قال في المنتهى الا انا نعلم اشتراكه ام ظاهر في احدهما ووافقه القاضي على الوقف وعلى كل واحد
من قول جماعة من الاصوليين والى هذا المذهب اشار بقوله والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر من كونه
حقيقة في الوجوب مجازا في الندب او عكسه او مشتركا بينهما لفظا او الوقف وقوله كما في الامر يشعر بجعل الاقوال
ثمة ههنا وليس كذلك لانه ما قيل بالاشتراك المعنوي ههنا لكن زادها هنا مذهب آخر نسبه الى الواقفية الجزئي

مرة

فمنهم توقف مطلقا واخرى توقفوا في الاخبار والوعد والوعيد لا في الامر والنهي قال
وهي اسما الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة
في النفي اقول هذا صيغ العموم عند القائلين بها وهي اما عامة فيمن يعقل وما لا يعقل مثل اي
في الجزاء وكالاستفهام وكالجموع المعرفة تعريف جنس سواء كان جمع سلامة او تكسير وسواء كان جمع قلة او كثرة والاسماء
المؤكدة بها كل مثل وجمع وانما لم يتعرض لها لكونها بمعنى الجموع المذكورة ولهذا قال في المغني والجموع المعرفة وما في
معناها تعريف جنس وكاسم المعرف تعريف جنس واسم الجنس والمضاف واليهما الاشارة بقوله كذلك وقد خرج به
في المنتهى حيث قال واسم الجنس المعرف تعريف جنس او المضاف فمنه ما يصلح للبعض والجميع يعني كالمصدر وامثاله
٥٢ ولهذا قال في المنتهي قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر وعام لا مطلق كما مر في الامر وكالجموع
المضافة وكالنكرة المنفية وكالموصول ومنها ما هي عامة فيمن يعقل دون غيره كمن في الجزاء والاستفهام
واما مختصا ببعض اجناس ما لا يعقل كمتى في الزمان جزاء واستفهاما وكاين وحيث في المكان جزاء واستفهاما
قال لنا القطع في لا تضرب احدا وايضا لم تزل العلماء تستدل بمثل السارق والزانية
يوصيكم الله في اولادكم وكاحتجاج عمر في قتال ابي بكر مانعي الزكوة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله وكذلك الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد قولهم بالقرآن
يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مدلول ابدا والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر وطالق انه يعم وايضا كثرة
الوقايع واحتجاجاتهم فيها بهذه الصيغ كثيرة واجيب بانه قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك اقول
من ههنا شرع في الاحتجاج على ما اختاره من مذهب المحققين اما ان النكرة في سياق النفي تعم فللقطع بان
السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا من الناس عد مخالفا اذا ضرب واحدا ولولا انها تفيد العموم لما كان
٥٢ كذلك هذا ولو استدل بامثال في الخبر لكان اولى لكون اكثر المخالفين اجمع لان ما ذكره لا يتوجه على المفصلين من الواقفية
لانهم يسلمون العموم في الامر والنهي ولكن انما ترك الظهور فانه لو قال ما رايت رجلا كما ورد في قوله تعالى قل
من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن النكرة للعموم لما
كان الاول مكذبا له لانه لو لم يكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا العموم دلالته على نفي كل
اله سوى الله تعالى فان قيل لما عندكما ذكرنا لان قوله يدل على نفي روية حقيقة الرجل لا على نفي جميع افراده وبه
خرج الجواب عن صحة التكذيب واما صحة الاستثناء فلا دلالة فيه لانه اخراج ما لولاه يصح دخوله لا لو وجب
دخوله واما لا اله الا الله وان لم يكن يفيد العموم فلا يمتنع ارادة العموم به مجازا وعلى هذا ان لم يرد
المتكلم به العموم فلا يكون توحيدا وان اراد كان توحيدا لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة
حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد قلنا نحن ما ندعي الا انها تدل على نفي جميع الافراد سواء كان بواسطة
نفيها للحقيقة اولى واما الثاني فلاجماع الفرقة على انه اخراج ما لولاه لوجب دخوله واما الثالث فلان
الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يخفى ان الجواب الاول لا يفيد المطلوب وهو دلالة ما رايت رجلا على نفي جميع
الافراد حقيقة والاورد السؤال الاول على فاكتفى لا اله الا الله للعموم لانا لا نسلم انه لو لم يدل على نفي جميع

بطاهر مج
واستدل بانه معنى ظاهر محتاج الى التعبير عنه كغيره مج

الالهة خمسة لما كان توحيدا وانما يكون كذلك لو لم يدل على نفي حقيقة الاله وهو ممنوع وفي جوابه نظر
للمحقق واما ان اسم الجنس المعرف بلام كذلك فلاجماع العلماء على اجراء قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة على العموم والاستدلال به شايعا
ذايعا من غير انكار من احد واما ان الجمع المضاف كذلك فلان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه
في توريثها من ابيها فدك والعوالي بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر عليها احد
من الصحابة بل عدل ابو بكر الى ما رواه من النبي صلى الله عليه وسلم من دليل التخصيص وهو قوله عليه السلام نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولولا ان الجمع المضاف يعم لما كان كذلك واما ان الجمع المعرف كذلك فلاحتجاج
عمر على ابي بكر رضي الله عنهما في قتاله مانعي الزكوة بقوله كيف تقاتلهم وقد قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولم ينكر عليه احد من الصحابة
احتجاجه بذلك بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء وهو قوله عليه السلام الا بحقها فدل على ان الجمع المعرف للعموم
وكذلك احتجاج ابي بكر رضي الله عنه على الانصار لما طلبوا الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش وعلى
فاطمة بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وعدم انكار احد من الصحابة واليه الاشارة بقوله
وشاع وذاع ولم ينكره احد بل عليه ايضا فان قيل الاجماع السكوتي وان انتهض في الفروع فلا
ينتهض في الاصول سلمناه لكن فهم العموم في جميع ما ذكرتم من الصور لما كان للقراين لا لنفس الصيغ
فيكون مجازا لا حقيقة على ما هو المطلوب وهو المراد من قوله قولهم بالقراين اما في السارق والزانية فلما
اقترن بهما من العلل المومي اليها الموجبة لتعميم من السرقة والزنى لانها صالحة لذلك الحكم وقد رتب الشارع
الحكم عليها وكان ذلك ايماء التعليل فعم الحكم لذلك لا لكونه مسندا الى العموم تلك الالفاظ واما قضية فاطمة
مع ابي بكر فلان الاولاد قد يطلق تارة للعموم وتارة للخصوص كقولهم جمع السلطان اولاد اهل البلد وان
كان لم يجمع الصبيان والمرضى منهم وعند ذلك فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة اولى من القول بحمله
على العموم بقرينة بل غايته جواز حمل ولادكم على العموم بقرينة وهو لا يفيد شيئا لانا لا ننكر صحة الحمل
على العموم بقرينة انما الخلاف في كونه حقيقة ام لا واما احتجاج عمر على ابي بكر فانما فهم العصمة من العلة الموجبة
لها في الاموال والدماء وهي قول لا اله الا الله لانها مع شبه لذلك وقد رتب الحكم عليها الى آخره واما
قضية ابي بكر مع الانصار فلانه انما فهم التعميم منه لما ظهر له من قصد النبي عليه السلام لتعظيم قريش وتفضيلهم
على من سواهم من القبايل على وجه لا يشارك فيه غيرهم فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فيهم والاستغراق
لما حصلت هذه الفايدة واما احتجاجه على فاطمة فلان العموم انما استفيد من قوله نحن لا نورث ولا يدخل الانبيا
فيه قلنا الجواب عن الاول انه شاع وذاع ولم ينكره احد ولم يوجد مخالف في ذلك يقتضي عادة القطع بتحقق
الاجماع منهم وجواز الاستدلال به في الاصول ولو سلم عدم القطع وهو الحق لان اقتضاء العادة للقطع ممنوع
فالمطلوب مدلول لفظ فيكفي الظن فيه وعن الثاني انه لو فتح باب تجويز فهم المعاني من الالفاظ بالقراين
انسد باب اثبات مدلول ظاهر اللفظ مطلقا لجواز ان يكون فهم المدلولات الظاهرة بالقراين مع ان مدلولات اكثر الالفاظ

انما ثبت بهذا النوع من الاستدلال ولهذا لما جنى شيء عن قوله يوذي الى ان لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ابدا اذ لا يلزم
من انسداد باب انسداد جميع الطرق واما ان الموصول والشرط كذلك فلاتفاق على انه لو قال من دخل داري
من عبيدي فهو حر ومن نسايي فهي طالق شمل الجميع وهذا لا يقتضي على الجميع لان قليله من الواقفية توقفوا
فيه وما حكموا بشمول العتق والطلاق للجميع وايضا كثرة الوقايع كاحتجاج عثمان على علي بجواز الجمع بين
الاختين بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واحتجاج
علي بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولم ينكر احد على واحد منهما ما احتج به وانما يصح ذلك لو كانت
الازواج المضافة والاختان للعموم ولتكذيب عثمان لقول الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زايل
بقوله كذب فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه احد ولولا ان لفظ الكل للعموم لما كان كذلك الى غير ذلك
من الوقايع التي لا تعد ولا تحصى وان قيل يجوز ان يكون فهم العموم في احتجاج عثمان من العلة الموجبة لرفع
الحرج وهي الزوجية لا من اللفظ وفي احتجاج علي من العلة المانعة للجمع وهي الاضرار الواقع بين الاختين
من المزاحمة على الزوج الواحد لا من اللفظ وفي تكذيب عثمان من قرينة حال الشاعر الدالة على قصد تعظيم الرب
تعالى به وبطلان كل ما سواه لا من مجرد ذلك اللفظ اجيب بنحو ما تقدم ومما استدل به بعض الاصحاب من الشبه المعنوية
على اثبات صيغة العموم وهو ان العموم من الامور الظاهرة الجلية والحاجة ماسة الى معرفته في التخاطب وذلك مما
يحيل مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهماله وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه مع انه لا يشاجر في دعو الحاجة
الى معرفة الواحد والامر والخبر والاستخبار وجميع انواع الكلام ضعيف لانا وان سلمنا ان العموم ظاهر
وان الحاجة داعية الى وضع لفظ يدل عليه ولكن لا نسلم احالة الاخلال به على الواضعين ولهذا قد اخلوا
بالالفاظ الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة الى تعريفها بوضع اللفظ دالا عليها كرائحة
المسك وغيرها من الروايح والطعوم الخاصة بمحالها ولا يقال انهما اخلوا بذلك لقولهم رائحة المسك وطعم
العسل والاضافة من الاوضاع المعرفة لانا نقول كما ان الاضافة من الاوضاع المعرفة كذلك الاسماء المجازية
والمشتركة منها وقد وضعت للعموم ذلك فاستغنى عن لفظ يدل عليه فقط وعلى طريق الحقيقة واليه الاشارة
بقوله قد يستغنى بالمجاز والمشترك اي بالاشتراك اللفظي كما مر وانت تعلم من هذا ان الادلة المذكورة انما يدل على كون
تلك الصيغ حقيقة في العموم فقط بان مآل ما ذكرنا يدل على استعمال تلك الصيغ في العموم والاصل في الاطلاق الحقيقة
وعدم كونها حقيقة في معنى آخر دفعا للاشتراك قال ـــــ الخصوص متيقن فجعله له حقيقة اولى
رد بانه اثبات اللغة بالترجيح وبان العموم احوط فكان اولى قالوا لا عام الا مخصص فيظهر انها للاغلب
رد بان احتياج تخصيصها لدليل يشعر بانها للعموم وايضا فانما يكون ذلك عند عدم الدليل اقول ـــــ
هاتان شبهتان لارباب الخصوص مع جوابهما توجيه الاولى ان يقال تناول اللفظ للخصوص متيقن لثبوته على التقديرين
وتناوله للعموم محتمل فجعل اللفظ للمتيقن حقيقة اولى من العكس ولقايل ان يعارض بان جعله حقيقة للعموم اولى
لما تقدم في النهي ان جعله حقيقة في التكرار اولى من جعله حقيقة في المرة وتقرير الجواب على ما قال ان يقال انه اثبات
اللغة بالترجيح وهو مردود وان سلمناه فهو معارض بان العموم احوط فيكون اولى بتقدير ان يكون مراد المتكلم

العموم فلو حمل على الخصوص لم يحصل مراده وبتقدير ان يكون مراده الخصوص لو حمل على العموم يحصل المقصود
وزيادة وللقايل ان يمنع حصول المقصود لجواز ان يكون المقصود هو البعض فقط ولا يحصل كل هذا المقدر
وان لم يحصل كل المقصود فيحصل شي منه لانه لو كان للعموم وحمل على الخصوص يحصل ايضا بعض من المقصود ثم
الخصوص قد يكون احوط في بعض المواد ومما اجاب له بعضهم عن هذه الشبهة ان تيقن الخصوص لا يدل على كونه مجازا
مجازا في الزيادة والا لكانت العشرة حقيقة في الثلثة مع انها مجاز في الزيادة لتيقن الثلثة فيها ضعيف
لان الزيادة عليها في العشرة ايضا متيقنة وقوله بان الزيادة لو كانت متيقنة لما صح استثناؤها في
قوله على عشرة الا ثلثة اضعف فيه ظاهر وتوجيه الثانية ان يقال اكثر استعمال هذه الصيغة في العموم
دون الخصوص ولذلك قيل لا امام اي لا لفظ من الالفاظ التي يدعون انها عامة الا مخصص وانما اولت العام بما
قلت لانهم لا يقولون به ونظيره ما ذكرنا ان هذه الصيغة حقيقة للاغلب لفادتنا من لزوم زيادة المجاز لو كان
بالعكس وتقرير الجواب على ما قال هو ان يقال ما ذكرتم وان دل على كونها حقيقة في الخصوص فعندنا ما يدل على
كونها حقيقة في العموم لان احتياج تخصيصها الى دليل يشعر بانها حقيقة للعموم وايضا انما يكون ذلك في حقيقة
في الخصوص لو دلت عليه عند عدم الدليل اي القرينة اما عند ها فلا وللقايل ان يقول الرجال مثلا حقيقة في البعض
لان البعض لما كان غير معين احتيج الى قرينة تعين البعض المراد وتميزه عن غيره لا الى قرينة تخصيص الرجال
فانها مخصوص في نفس الامر وذلك كاحتياج اللفظ المشترك الى قرينة تعين المراد لما كان مترددا بين
محامل ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة وبه خرج الجواب عن الثاني لانها تدل على ما هي حقيقة فيه وهو البعض
من حيث هو بعض من غير قرينة فاما القرينة فانما يحتاج اليها لما ذكرنا فالاولى ان يقال في الجواب
كونها لا نسلم استعمالها في الخصوص اكثر سلمناه لكن لا يدل على حقيقة في الخصوص فان استعمال اللفظ الالفاظ
في الخارج المستقذر والشجاع من الرجل المقدام اكثر وان كانا مجازين فيهما وحقيقتين في الموضع المطمئن
والحيوان المخصوصة وهذا نقض اجمالي قال ——— الاشتراك اطلقت لهما والاصل الحقيقة
اجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله اقول ——— هذه شبهة القايلين بالاشتراك اللفظي
وتقريرها ان هذه الصيغ اطلقت على الخواص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة وتقرير
الجواب ان يقال ما ذكرت وان دل على كونها مشتركة فعندنا ما يدل على عدم الاشتراك وهو الاصل الثاني للاشتراك
لكونه على خلاف الاصل لما يؤدي اليه من الاخلال بالتفاهم وقد تقدم مثله نحو في البحث الاول من الصنف
الاول في الامر قال ——— الثالث الاجماع على التكليف للعام وذلك بالامر والنهي دون غيرهما
وتقريرها ان يقال الاجماع منعقد على التكاليف باوامر ونواهي عامة للعام اي جميع المكلفين ولو لم يكن الامر
والنهي للعموم لما كان التكليف عاما تكليفا بما لا يطاق وهو محال وتقرير الجواب ان يقال كما ان الاجماع
منعقد على ما ذكرتم كذلك منعقد على التكليف باخبار عامة اي لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله
تعالى وهو بكل شي عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد ليعرفها ويحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد
للطاعات ومع التساوي في التكليف لا معنى للعرق وان سلم لكن هذا النوع من التكليف بما لا يطاق وغير ممتنع
عندنا

عندنا على ما مر تحقيقه في القاعدة الاولى من المكرمات قال ——— مسئلة الجمع المنكر ليس بعام لنا
القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا صح اطلاقه
على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقايقه ورد بنحو رجل وانه صح على البدل قالوا لو لم يكن للعموم لكان
مختصا بالبعض رد برجل وانه موضوع للجمع المشترك اقول ——— هذه هي الثالثة وهي ان
جمع الكثرة اذا كان منكرا اي غير معرف وغير مضاف فهل هو عام ام لا وانما لم تقيد الجمع بالكثرة لظهور
ان هذا الخلاف لا يتصور في جمع القلة لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها بالاتفاق فذهب المحققون الى انه
ليس من صيغ العموم وذهب الجبائي ومتبعوه الى انه منها حجة الاكثر القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان
فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على طريق البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل اي القدر المشترك بين الجموع
ولهذا يصح نعته باي عدد شينا وايضا لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع ولو كان للعموم لما صح ذلك
لان صيغ العموم لا يجوز ان يكون لاقل الجمع وكان للمعترض ان يطالبه بما شاء من العبيد شبهة المخالف انه صح
اطلاق الجمع المنكر على كل جمع حتى الجمع المستغرق وحمله على الجميع اي على الاستغراق يكون حملا له على جميع حقايقه
فيكون اولى وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان حمله على الجميع يكون حملا له على جميع حقايقه وانما يكون كذلك
لو كان له حقايق وهو ممنوع اذ لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع لانه انما صح اطلاقه على كل جمع
على طريق البدل لا لخصوصيته حتى يكون حقيقة له سلمنا انه حقيقة في كل جمع لخصوصه لكن لا يلزم من الحمل على الاستغراق
حمله على جميع حقايقه بل حمله على احدها لان العدد المستغرق احد حقايقه ولا يقال اذا سلمتم انه احد حقايقه
فالحمل عليه اولى لانه ليس الحمل عليه مع احتمال عدم الارادة اولى من حمله على الاول مع كونه متيقنا سلمناه لكنه
اثبات اللغة بالترجيح لكنه منقوض بنحو رجل لاستلزامه ما ذكرتم او كونه حمله على الجميع مع انه ممتنع اتفاقا
وللقايل ان يدفع النقض بالفرق وهو ان الجمع المنكر صح اطلاقه على الجميع بخلاف رجل فلهذا لا يلزم اولوية الحمل على
الجميع شبهة اخرى له وهي ان الجمع المنكر لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لو لم يكن للعموم لكان للخصوص ولو كان للخصوص لكان مختصا بالبعض واما بطلان التالي فلانه
لو كان مختصا بالبعض لعينه المتكلم والا كان مراده منها او لانه ليس مختصا كما قال في المنتهى وليس مختصا باتفاق
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض لجواز ان يكون موضوعا للجمع المشترك على
ما هو الحق هذا ان تمسك في نفي التالي بالاتفاق وان تمسك بما ذكرنا فيقال نقول بما ذكرنا ان اردت بالبعض البعض المعين
وهو جمع معين من الجموع فالملازمة ممنوعة وان اردت البعض المطلق وهو جمع ما فنفي التالي ممنوع اولا ابهام
فيه فلا حاجة الى البعض سلمنا لكنه منقوض بنحو رجل اي النكرة مفردا لجريان ما ذكرت بعينه فيه قال ———
مسئلة ابنية الجمع لاثنين يصح وثالثها مجاز الامام ولواحد اقول ——— هذه هي الرابعة وفي اقل الجمع هل
هو اثنان او ثلثة فاعلم ان العلما اختلفوا فيه لكن الخلاف ليس في لفظ ج م ع اعني الجمع لغة وعرفهم شي الى شي
فان ذلك في الاثنين من غير خلاف ولا في الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره منفصلا ومتصلا نحو نحن فعلنا
لا تفاق اهل اللسان على كونه موضوعا لمعبر المرء عن نفسه وغيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في نحو قوله تعالى

في حق عائشة وحفصة ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فانهما تعدد من شخصين فالتعبير في اللغة
الفصيحة عنهما عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من اشتغال الجمع من يتعين وانما الخلاف ٢٥
في نحو رجال ومسلمين وضمايرهما بصيغة الغيبة والخطاب في ليه الاشارة بقوله ابنية الجمع قال الامام في البرهان
اشارة الى محل الخلاف بقوله فاذن الخلاف في الصيغ المجموع التي ترتبت في وضع اللسان مسبوقة بصيغ التثنية
ولا يمال لا يخرج عن هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية لانا نقول لا نسلم مسبوقيته بها اذ لا يقال قلبا لها
قال في المنتهى والخلاف في نحو رجال ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب لا في لفظ جمع ولا في نحن فعلنا ولا في
باب قلوبكما فانه وفاق واذا تحقق محل النزاع وسهمته على ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور
المتفق عليها فقد خارج سلكهم عن محل النزاع انها انما تشبه لالمخصوصة والكل باب وقياس واللغة لا تثبت قياسا
فاعلم ان مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق وجماعة من اصحاب الشافعي
انها حقيقة في الثلثة ثم اختلف هولاء في انه هل يكون استعمالها في الاثنين مجازا ام لا فمنهم من جوزه وهذا هو ثالث المذاهب
٥٢ وهو المختار عند المصنف وكان المناسب في كلامه ان يقول وثالثها المختار اذ ظاهر كلامه يشعر بان عنده يكون استعمالها
في الاثنين حقيقة كما هو طريقته في صدور المسائل وكانه انما ترك التصريح به لدلالة الاستدلال على مذهبه وهذا التعليل
الواقع فلا يبطل بعدم اطراده ومنهم من منع وحرم الاستعمال مطلقا وهو ثاني المذاهب المذكور بعلمه بقوله
وثانيها لانه اذا كان الاول من جواز الاستعمال في الاثنين حقيقة والثالث جوازه مجازا تعين ان يكون
بالثاني عدم جواز الاستعمال مطلقا قال الامام في البرهان والذي اراه ان الرد الى رجل واحد ليس بدعا ايضا
ولكنه ابعد من الرد الى اثنين ومثاله ان المراة اذا برزت لرجل الخشن من بعلها تقول في توبيخها اتتبرجين للرجال ٢٥
٢٥ للرجال بالكاع وان لم تتبرج الا لواحد ولا تعتقد انه من مقتضى اللفظ لكن لما تبين في مقصود المتكلم استوا
٥ الواحد والجمع من جهة ان الاربه والحميه انما سببها التبرج للجنس احادا وجمعا والذي يتم منها في الواحد ٥٢
يتم منها في الجنس لم يبعد اطلاق الجمع عند ظهور الواحد من الجنس ولعل لفظ الجمع اشمل واشكل واوفق للقصد
والغرض والى ذلك اشار بقوله والامام وللواحد اي قال الامام يصح اطلاق ابنية الجمع للواحد وقد تبين مما
مذهبه وتعليله وان استعمالها في الاثنين عنده مجاز ولكنه ابعد من الرد الى اثنين قال الامام وفي التلخيص
فائدة الخلاف يظهر فيما اوصى رجل ما له لاقل من يتناوله مساكين انه هل يصرف الوصية الى الثلثة او الاثنين
٥٢ وقال في البرهان مسار الخلاف في اقل الجمع ان الرجل اذا قال لفلان علي دراهم او اوصى بدراهم فلفظ المقر
فالموصي محمول على الاقل فان قيل اقل الجمع اثنان حمل اللفظ عليهما وان قيل اقل الجمع ثلثة لم يقبل التفسير ولا النزاع
في اقل الجمع معنى الا ما ذكرته قال انه يسبق الزايد وهو دليل الحقيقة والصحة فان كان له اخوة والمراد
اخوان واستدلال ابن عباس بها ولم ينكر عليه وعدل الى التاويل اقول ____ شرع في الاحتجاج
على المذهب المختار وهو انها حقيقة في الثلثة وما فوقها ويجوز استعمالها في الاثنين مجازا اما الاول فلسبق
الزايد على الاثنين الى الفهم عند سماع ابنية الجمع لا رتياب ان السبق الى الفهم دليل الحقيقة لما مر مرارا
واما الثاني واليه اشار بقوله والصحة اي دليل صحة اطلاقها للاثنين مجازا فلقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه

السدس

السدس اذ المراد اخوان والا كان رد الام من الثلث الى السدس باخوين على خلاف العصر ولقائل ان يقول لا نسلم
ان المراد اثنان بل المراد هو الثلثة ولا مخالفة في توريث الام السدس مع الاخوين لمنطوق اللفظ بل للمفهوم
بدليل آخر وهو اتفاقا والاجماع وهو جاير سلمناه لكن غايته استعمال الاخوة في الاخوين ولا يلزم منه ان يكون
هو جواز الاستعمال بطريق المجاز لجواز ان يكون بطريق الحقيقة ويمكن ان يجاب عن الثاني بانها لو كانت حقيقة
فيهما مع انها حقيقة في الثلثة لما ذكرنا من الدليل يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يعارض بلزوم المجاز الذي
هو خلاف الاصل ايضا لما مر غير مرة وباستدلال ابن عباس ايضا وهو ما روي عنه رضي الله عنه انه قال لعثمان
حين رد الام من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة
في لسان قومك فقال عثمن رضي الله عنه لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس ولولا ان من مقتضى اللسان
ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولانكر عثمان عليه ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه وعدل
وهما من اهل اللغة وفصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة والاولى ان يترك قوله لم ينكر وعدل
بينا الفاعل و يكون الضمير فيهما راجعا الى المستدل عليه به المعلوم من سياق الكلام الدالة استدلال ابن عباس
٥ عليه ويجوز ان يقرا بينا المفعول لكن لا يشمل العا دحينيذ فلهذا كان الاول اولى والله اعلم ان قوله واستدلال ابن
٥٢ عباس وان احتمل ان يكون جوابا عن سوال مقدر على دليل الصحة كما مر لكن ليس مراده ذلك بل هو حجة اخرى
على انه حقيقة في الثلثة لقوله في المنتهى وايضا قال ابن عباس لعثمان الى آخره وتقدير كلامه لنا انه يسبق الزايد
ولنا استدلال ابن عباس وعلى هذا كان المناسب ان يذكره قبل دليل الصحة وهذا الاستدلال اورده في غيره من
الكتب على انه حجة مستقلة على كونها حقيقة لكن جله على ما ذكرت اولى لان هذا الاستدلال انما يدل على
عدم جواز استعمال الاخوة في الاخوين مطلقا ولهذا تمسك به الثاني على ما سيجي لا على كونها حقيقة في الثلثة
اللهم الا ان يقال اذا امتنع الاستعمال فيهما لا يكون حقيقة فيهما واذا لم يكن حقيقة فيهما يكون حقيقة في الثلثة
لعدم القايل بالقول الثالث قال ____ قالوا فان كان له اخوة والاصل الحقيقة رد بقضية ابن
عباس قالوا انا معكم مستمعون ورد بان فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب في الفضيلة لانه
يعرف الشرع لا اللغة اقول ____ هذه شبهة ثلث القايلين بالمذهب الاول الصايرين الى ان ابنية
الجمع حقيقة في الاثنين توجيه الاول انه تعالى اطلق الاخوة في قوله عز قايل وان كان له اخوة فلامه
السدس واريد بها الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقة وتقرير الجواب المعارضة بقضية ابن عباس ونكير الكاره
على عثمان وعدوله الى التاويل كما سبق ولكن ان يعلم مما اسلفنا ان ارادة الاخوين من الاخوة والتوجيه الثانية
انه اطلق ضمير جمع المخاطبين واريد به اثنان في قوله تعالى انا معكم مستمعون اذ المراد موسى وهرون والاصل
في الاطلاق الحقيقة وتوجيه الجواب بمنع انحصار المراد في موسى وهرون لان فرعون مراد ايضا وبهم جمع وتوجيه
الثالثة النبي عليه السلام الجماعة على الاثنين في قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والاصل في الاطلاق الحقيقة وتوجيه
الجواب انه لا نسلم ان المراد من كونه جماعة انه جمع بل المراد جماعة في الفضيلة ومما يؤكد هذا الاحتمال
ان النبي عليه السلام بعث لتعريف الشرع لا لتعليم اللغة او المراد انه جماعة في جواز السفر لما روي انه عليه السلام نهى

عن السفر الى جماعة ثم بين ان الاثنين فما فوقهما جماعة يعني في جواز السفر قال —— النافون
قال ابن عباس رضي الله عنه ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق اراد احدهما حقيقة
والآخر مجازا قالوا لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ
اقول —— هاتان شبهتان للصائرين الى مذهب الثاني القائلين بامتناع استعمال ابنية الجمع في الاثنين
توجيه الاولى ما سبق من قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك وتوجيه الجواب المعارضة بقول زيد بن
ثابت الاخوان اخوة اي حقيقة والامر فيه هو زيد بن ثابت اراد بقوله الاخوان اخوة اي مجازا وتوجيه
الثانية انه لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت الآخر والتالي باطل اذ
لا يقال جاءني رجلان عاقلون والرجال عاقلان فالمقدم كذلك لظهور الملازمة وتوجيه الجواب انه منع الملازمة
وسندها انهم راعوا صورة اللفظ حتى لا ينعت المثنى بصورة الجمع وان كان معناه ولا الجمع بالمثنى محافظة
على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما في شيء واحد وبعضهم التزم الفتح الاحتمال مجازا قال ——
مسئلة اذا خصص العام كان مجازا في الباقي الحنابلة حقيقة الرازي ان كان غير منحصر ابو الحسين ان خص بما لا يستقل
من شرط او صفة او استثناء عبد الجبار ان خص بشرط او صفة وقيل ان خص بدليل لفظي الامام حقيقة في
تناوله مجاز في الاقتصار عليه اقول —— هذه هي الخامسة وهي ان العام اذا خصص فهل
هو حقيقة في الباقي او مجاز اختلفوا فيه على ثمانية مذاهب فمنهم من قال انه يبقى حقيقة ومطلقا على اي وجه كان
المخصوص وهو مذهب الحنابلة وكثير من اصحابنا واليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة
كعيسى بن ابان وغيره ومن اصحاب ابي حنيفة من قال ان كان الباقي غير منحصر وقد نقل عنهم ايضا ان كان الباقي جمعا
كان حقيقة والا فلا وهو اختيار ابي بكر الرازي وقال ابو الحسين البصري ان خص بما لا يستقل كالقرينة غير مستقلة
من شرط كقولك من دخل داري واكرمني اكرمته او صفة كقولك من دخل داري عالما اكرمته او استثناء كقولك من دخل
داري الا بني تميم اكرمته كان حقيقة في الباقي وان كان خص بمستقل سواء كانت عقلية كالدلالة على ان غير القادر غير
مراد بالخطاب في العبادات او لفظية كقولك المتكلم بالعموم واردت به البعض الفلاني كان مجازا في الباقي ومنهم
من قال ان خص بدليل متصل من شرط او استثناء كان حقيقة في الباقي والا فمجاز وهو اختيار القاضي ابي بكر وذهب
القاضي عبد الجبار من المعتزلة الى انه ان خص بشرط او صفة فهو حقيقة والا فمجاز حتى في الاستثناء لكن فيه هنا
نظر لانه قال في عمد الادلة والصحيح انه يصير مجازا باي شيء خص لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له القرينة اتصلت
او انفصلت استقلت ام لا ومنهم من قال ان خص بدليل لفظي متصلا كان او منفصلا فهو حقيقة في الباقي والا فمجاز
وقال الامام في البرهان والذي اراه في ذلك اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ وذلك لان تناول اللفظ
لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول واختصاصه بها وقصوره عليها عما هو جهة
التجوز والقول الكاشف ان العام لجهة اللفظ حقيقة في تناول البقية مجازا في الاختصاص والى هذه الاشارة
بقوله الامام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه ومعنى كون اللفظ حقيقة في التناول لكونه متناولا لما كان
مستعملا في موضعه الاصلي لتناوله ايضا والظاهر ان احدا لا ينافس الامام في كونه حقيقة في التناول لهذا المعنى
وعلى

وعلى هذا يكون حاصل مذهبه انه مجاز في الباقي مطلقا واما كونه مجازا في الاقتصار فقد سبق بيانه في صدر
الكتاب ومنهم من قال انه يكون مجازا في الباقي واحدا كان او جماعة متصلا كان المخصص او منفصلا عقليا
كان او لفظيا باستثناء او شرط او صفة او بغيرها وهو اختيار المصنف وقد صرح المصنف به في قوله اذا
خص العام كان مجازا في الباقي قال —— لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الفرض انه حقيقة
للاستغراق وايضا الخصوص بقرينة كسائر المجاز اقول —— هاتان حجتان على اثبات مذهبه
وهو كونه مجازا في الباقي مطلقا توجيه الاولى انه لو كان العام المخصوص حقيقة في الباقي لكان مشتركا
بالاشتراك اللفظي وبطلان التالي يدل على فساد المقدم اما الملازمة فلان التقدير انه حقيقة في الاستغراق فلو
كان حقيقة في البعض ايضا لكان مشتركا لفظيا ضرورة اختلاف معنييهما في البعضية والكلية وعدم اشتراكهما
في معنى جامع يكون مدلولا للفظ فان منع هذا لجواز كون اللفظ حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما في الجنسية رد
اولا بان المشترك المعنوي لا يكون ظاهرا للفظ في بعض مدلولاته دون البعض لاتفاق القائلين بالعموم لكن
اللفظ ظاهر في الاستغراق والايجاب بجواز كونه حقيقة والحجة في الاستغراق لانه انما يكون كذلك لو كان
استعماله في الاستغراق اكثر وهو على العكس اذ لا عام الا وقد خصص وثانيا بانه لو كان حقيقة في الجنس مطلقا
لا في استغراق الجنس من حيث هو كذلك لجاز حمله على البعض من غير قرينة وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم
قاطبة لوجوب الحمل على الاستغراق حينئذ واما بطلان التالي فلانه ليس مشتركا لفظا بالاتفاق واليه اشار
في المنتهى بقوله والثانية العرض ولكونه خلاف الاصل ولا يعارض بكون المجاز ايضا خلاف الاصل لما مر
في غير موضع وتوجيه الثانية انه لو كان العام المخصوص حقيقة في الباقي لكان كل مجاز حقيقة والمقدم
كالتالي باطل اما الملازمة فلان لفظ العام كان ظاهرا في العموم والخصوص انما كان بقرينة فلو كان هذا
هذا المعنى لا يخرجه عن كونه حقيقة في الباقي مع ان هذا المعنى بعينه موجود في سائر المجازات لانها كانت
ظاهرة في موضوعاتها الاصلية بدون القرينة وفي مواضع المجاز معها لا انه لم يكونها حقائق ولا يمنع اتحاد
المعنى لجواز كون قرينة الخصوص للاشتراك اما المعنوي فلانه لم يقل به احد ولما ذكرنا ايضا واما اللفظي فلان
احتمال كونها للمجاز اولى ولانها لو كانت للاشتراك اللفظي لما كان بدونها ظاهرا في الاستغراق لما ذكرنا في المعنوي
قال —— الحنابلة التناول باق فكان حقيقة واجيب بانه كان مع غيره قالوا يسبق وهو دليل
الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز اقول —— هاتان شبهتان للحنابلة توجيه الاولى انه لو كان تناول
اللفظ للباقي قبل التخصيص كان حقيقة لكن التناول باق على ما كان اذ خروج غيره عن عموم اللفظ لا يكون مؤثرا
فيه فيكون حقيقة في الباقي وتقرير الجواب منع كون تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص حقيقة بل هو مجاز لان
دلالة الكل على الجزء مجاز وبعد التسليم كونه حقيقة منع بقاء التناول على ما كان لان تناول اللفظ للباقي
قبل التخصيص انما كان مع غيره وهو البعض المخصوص لكونه حقيقة في المجموع ويمكن ان يجعل معارضة بان يقال
هو مجاز في الباقي لاستعماله في غير ما وضع له اذ التناول غير باق على ما كان مع غيره والذي يحقق ان كون اللفظ
العام حقيقة في البعض قبل التخصيص لا يوجب كونه حقيقة فيه بعده وهو انه لو لم يبق من المسميات الا واحد

الا واحدا كان اللفظ مجازا فيه بالاتفاق ومع ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص وما ذلك الا
لانه كان مع غيره ايضا وتوجيه الثانية ان يقال الباقي يسبق الى الفهم والسبق دليل الحقيقة كما مر من صور
الكتاب وتوجيه الجواب ان يقال دليل الحقيقة هو السبق من غير قرينة لا معها فانه حينئذ دليل المجاز ولا نقض
كون السبق مع القرينة دليل المجاز بسبق الينبوع الى الفهم من العين الجارية مع كونه حقيقة فيه اذ الكلام فيما ليس
مشتركا لفظا ولا يقال يجوز ان يكون اللفظ مع القرينة حقيقة في البعض لان ذلك مما يرفع جميع المجازات عن الكلام
اذ ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله وبدونها حقيقة في غيره لا لانه لو كان كما ذكروه
لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة وصار مجازا فيه
وهذا خلاف اجماع القائلين بالعموم عليها قيل لان المجيب ان اراد بالاستعمال ذلك اللفظ في الاستغراق العام
مع القرينة فانا نسلم انه لا يكون صادقا على الحقيقة باجماعهم وان اراد به العام دون ان اقترن بها فالقائل لم يبال
كذلك وفيه دقة فليتامل قال ———— الرازي اذا بقي غير منحصر معنى العموم واجيب بانه كان للجميع قول ————
هذه شبهة للرازي وتوجيهها ان يقال معنى العموم هو تناول اللفظ لمتعدد غير منحصر فيكون العام حقيقة في متعدد
غير منحصر فاذا بقي غير منحصر كان حقيقة فيه وتوجيه الجواب بان يقال اولا لا نسلم عموم الباقي اذا لم يكن مستغرقا
للجنس لان العموم هو تناول اللفظ لمتعدد غير منحصر مع كونه مستغرقا لجنس ذلك المتعدد وان سلمنا عموم الباقي
لغة وصدق العام عليه حقيقة بناء على ان العموم له شمول لمتعدد ولكن لا يلزم من صدق لفظ العام عليه حقيقة
صدق اللفظ العام المخصص كذلك لان الباقي بعض من مدلول اللفظ العام المخصص لانه كان متناولا للجميع لكونه
حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك لان الجنس مطلقا لما تم من تقدير حمله على البعض وان كان من الجنس
من غير قرينة بالاتفاق واذا كان البعض كان صرف اللفظ اليه مجازا نفاديا من لزوم الاشتراك قال ————
ابو الحسين لو كان كالمستقل لوجب تجوز ان في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة
مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا او نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واجيب بان الواو
في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وان كان كل حرفا او اسما فالمجموع الدال
اقول ———— هذه شبهة ابي الحسين وتوجيهها ان يقال لو كانت القرينة الغير المستقلة كالشرط والصفة
والاستثناء توجب تجوزا في نحو اكرم بني تميم ان دخلوا والرجال المسلمين ومن دخل بني تميم اي لو جعل كون اللفظ
العام كبني تميم والرجال ومن دخل مجازا في الباقي وهو الداخل من بني تميم والمسلم من الرجال والداخل من غير
بني تميم لكان نحو مسلمون للجماعة يعني الجمع الذي انبنى على مفرد انها ما صيره جمعا كنحو مسلمون ومسلمات ورجال
عند اطلاقها على الجماعة وهو احتراز عن اطلاقها على الواحد كقول الزوج لزوجته اذا برزت لواحد اتبرجين
للرجال بالكاف وكونه جمعا كما ذكرنا احتراز عن نحو ذلك وهما جمعا وانما قيده بالقيدين اما بالاول فلانه
قياسه على الرجال المسلمين ونحوه وبالثاني فليمكنه نفي الثاني ولكان نحو المسلم من الصفات وغيرها المعرفة بلام
الجنس والعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما من الاعداد المستثنى منها لانها مجازات عند الخصم فلا يمكن لابي
الحسين نفي الثاني بجوازات والثواني باطلة بالاتفاق وكذا المقدم واما الملازمة فلاشتراك المعنى والمغير على

في

في كون الداخل على كل واحد منهما غير مستقل وافادته لمعنى فانك لا ترى انك اذا قلت اكرم بني تميم كان له معنى
واذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا كان له معنى آخر وكذلك اذا قلت مسلم كان له معنى واذا الحقت زدت
الواو والنون او الالف واللام فقلت مسلمون او المسلم كان له معنى آخر وقس الاستثناء عليه فان الالف سنة
معنى والالف سنة الا خمسين عاما معنى آخر وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان المسلمين في الرجال المسلمين
لو وجب تجوزا كان الواو والنون في مسلمون يوجب ذلك اذ المسلمون قرينة دالة على حرف الذي معناه
الاصلي بخلاف الواو والنون اذ لا دلالة للواو في نفسها دون المزيد عليه على معنى تعرف اللفظ من الحقيقة
بل هو كالف ضارب وواو مضروب من حيث كونها من صيغة الكلمة وكون المجموع هو الدال ايضا وان كان
ظاهر كلامه يشعر باختصاص كون المجموع هو الدال بالمسلم لا بمسلمون وليس كذلك لان قوله فالمجموع يرجع
اليهما ويؤكد ذلك ما سنحكيه عن الآمدي فكما انهما لم يخرجا الضرب عن حقيقته ولم يصرفاه الى المجاز
كذلك الواو في مسلمون ونحوه لم يخرج مسلما عن حقيقته واما الالف في اللام في المسلم ان جعلت حرفا
لا معنى في غيرها فيكون المجموع يعني المسلم ومسلمون ايضا هو الدال وان جعلناه اسما بمعنى الذي فكذلك
كالموصولات واعلم ان الفرق بين المعرف باللام والمقيد بالشرط والصفة والاستثناء نظرا اذ اللام له
دلالة كهذه الثلث خصوصا اذا كان اللام بمعنى الذي وكذا في كون الموصول مع الصلة هو الدال وللمحقق
قال الآمدي رحمه الله واما الالف واللام في المسلم والواو والنون في مسلمون فلانها لا معنى لها في نفسها
دون المزيد عليها ولا سبيل الى اهمالها فلذلك كانت موجبة للتغيير في الوضع يعني لكون المجموع موضوعا
بخلاف الشرط والصفة والاستثناء فان لها معنى دون المزيد عليه وانما قرر الجواب هكذا لانه قرر شبهة
ابي الحسين هكذا وهو ان الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به من الشرط والصفة والاستثناء كلاما
آخر مستقلا موضوعا لذلك البعض الا على جهة الحقيقة كما ان مسلما يصير بعد زيادة الالف واللام
والواو دالا على معنى آخر بجهة الحقيقة والجامع اشتراكهما في اختلاف اللفظ والمعنى بعد الزيادة وحاصل
الجواب منع كون الجامع ذلك ولا يقال قولهم الجمع ما الحق باخره واو ونون او يا ونون ليدل على ان معه
اكثر منه يدل على ان الدال هو مسلم لا مسلمون على ما ذهبتم اليه لانا نمنع ذلك اذ المعنى ليدل الجمع كمسلمون مثلا
على ان مع ما الحق باخره كمسلم في المثال اكثر منه واما ان نحو الف سنة الا خمسين عاما ليس مجازا ولا مجموعه دالا
على المستثنى بجهة الحقيقة وقايما مقام قوله فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما على ما ذهب اليه ابو الحسين
فاتى بحقيقة في الاستثناء ان شاء الله العزيز واليه الاشارة بقوله والاستثناء سيأتي ويظهر لك مما قلنا انه
لا فرق عند ابي الحسين بين الاعداد المستثنى منها وبين الالفاظ العامة المستثنى منها في كون المجموع دالا على
المستثنى بجهة الحقيقة وعند المصنف فرق لكون الثاني مجازا دون الاول على ما يشعر به ابدا وابي الحسين من لزوم كون الثاني
مجازا وتسليم المصنف عدم مجازيته وكان المصنف يجعل عن منع عدم مجازيته لا انه سلمه لان مذهبه في الاستثناء
واحد سواء كان المستثنى منه عددا ام لا ولان ما يوجب عنده كونها في الرجال الا زيدا مجازا في الباقي هو
بعينه موجود في قوله له عندي عشرة الا ثلثة وقد اختير في الكتب المشهورة مذهب ابي الحسين واستدل عليه
بتعينه ا

بان العام من غير انضمام الى غير المستقلة لا يفيد كل البعض والا لم يفد القرينة شيئا واذا لم يفده
لا يكون حقيقة فيه ولا مجازا بل يكون هو عند انضمامه الى غير المستقلة حقيقة في كل البعض وهو باطل
لانا لا نسلم ان العام من غير انضمام الى غير المستقلة لا يفيد كل البعض لانه مع غير انضمامه الى شيء يفيد
ذلك لانه حينئذ يفيد الجمع فيفيده ايضا وان اريد به اولا يفيده فقط فمسلم لكن لا نسلم انه لا يكون حقيقة
فيه ولا مجازا فان العام مجاز بالنسبة الى كل بعض من افراده وان لم يفده فقط سلمناه لكن لا نسلم انه يكون
عند غير المستقلة حقيقة فيه والا لزم نفي المجاز من الالفاظ المجازية الدالة مع القراين غير المستقلة سلمناه
لكن يلزم مما ذكرتم ان يكون العام عند القرينة المستقلة حقيقة في كل البعض لانه لا يفيده بانضمام المستقلة
فيقال فيها ما قيل في غيرها حتى يكون العام مع المستقلة حقيقة في كل البعض وحينئذ يبطل التفصيل
المختار وقولهم لا يجوز ذلك والا انتفى وجود المجاز اصلا وهذا الثاني فرع عليه مبني على وجوب
استقلال قرينة المجاز اذ لو جاز كونها غير مستقلة لما لزم من انتفا المجاز من الالفاظ الدالة مع القراين
المستقلة انتفا المجاز مطلقا لكنه ممنوع وان سلمنا لزوم انتفا المجاز فهو حجة عليه لا له لانه انما لزم
من دليله فيكون فاسدا وان جعل اللازم انتفاء المجاز من الالفاظ الدالة مع القراين المستقلة عورض
بلزوم انتفا المجاز من الدالة مع غير المستقلة واعلم ان ما ذكرناه في الاستثنا مو فيما اذا كان الاستثنا
والمستثنى في كلام متكلم ما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين وقال الرسول عقيبه الا زيدا فهذا مما اختلف فيه
انه هل هو كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المستثنى مجازا في الباقي ام لا فمن قال بكونه متصلا نظر الى ان كلام النبي
عليه السلام في تشريع الاحكام لا يكون بغير الوحي وكان في البيان كالوقال ذلك كلام الله تعالى ومنهم من اجراه مجرى
الدليل المنفصل ولهذا فانه لو قال الباري تعالى زيد وقال النبي عليه السلام قائم فانه لا يكون خبرا صادقا من الله لان نظم
انما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هو الاظهر قال ــــــ والقاضي مثله الا ان الصفة عنده
كانها مستقلة وعبد الجبار كذلك لان الاستثنا عنده ليس بتخصيص اقول ــــــ هذه شبهة
القاضي ابي بكر وعبد الجبار وهي شبهة ابي الحسين بعينها ولذلك قال والقاضي مثله اي دليل القاضي مثل دليل
ابي الحسين لكن الصفة عنده من القراين المستقلة ولهذا استقل الصفة عنده بالافادة دون الموصوف في نحو
جاء الكريم بخلاف الشرط والاستثنا ودليل عبد الجبار كذلك اي مثل دليل القاضي لكن الاستثنا عنده تخصيص
وفي هذه النقل عنه نظر ايضا لانه قال في عمد الادلة بعدما نقلنا عنه الدال على انه لا فرق بين شيء من القراين
فان العام يصير مجازا مطلقا باب في ذكر جمل الادلة التي تعرف بها خصوص العام المسلم ان العام يعلم خصوصه من
وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما ينفصل منه من الدلالة وما يتصل به من الكلام قد يكون استثنا وقد
يكون شرطا وقد يكون تقييدا بالصفة وغيرها ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثنا وهذا افصح منه
بان الاستثنا من التخصيص عنده ويمكن ان يكون قد رجع عنه في كتاب اخر قال ــــــ المخصص اللفظ لو كان
القراين اللفظية توجب تجوزا الى اخره وهو اضعف اقول ــــــ هذه شبهة من خصص كون العام المخصوص
بالقراين اللفظية حقيقة في الباقي وتوجيهها ان يقال لو كانت القراين اللفظية توجب تجوزا لكان نحو مسلمون للجماعة الى اخره
مجازا

مجازا والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم وبيان الملازمة ومنعها على ما تقدم والا كان اخص من دليل ابي الحسين
اما لان الجامع في قياس ابي الحسين كان اقوى لكون القرينة لفظية مع كونها غير مستقلة وههنا كون القرينة لفظية
واما لانه لا يتم القياس في بعض الصور وهي ما خصصت بقراين لفظية مستقلة كقول المتكلم بالعموم اردت البعض العموم
الفلاني اذ لا يلزم من ايجاب هذه القرينة للتجوز ايجاب الواو والنون في مسلمون له لظهور الفرق قال ــــــ
الامام العام كتكرر الاحاد وانما اختص وفي بعض النسخ وانما اختص وفي المنتهى كالاول وهو اولى واذا خرج
وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى فاذا اخرج بعضها بقي الباقي حقيقة ويجب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع فاذا
خص خرج قطعا والمتكرر نص اقول ــــــ هذه شبهة الامام وتوجيهها ان يقال اللفظ العام
كتكرر الاحاد لان معنى الرجال فلان وفلان وفلان وانما اختص لكن المتكرر اذا اخرج بعضها الى بعض الاحاد بقي
الباقي حقيقة فيها ولو اللفظ اياه اتفاقا الا ترى انك اذا عددت من الاثنين تحديدا الى اي عدد شئت فان
اي موضع تقف فيه فان المتكرر يكون حقيقة فيه فكذا العام الذي هو بمنزلته اذا اختص بقي في الباقي حقيقة وقد
لاح من هذا التقريب اولوية اختص من اختص وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان العام كالمتكرر فان العام
ظاهر في الجميع اي الافراد الداخلة تحته فاذا اخص وخرج منه واحد خرج عن وضعه الاول قطعا بخلاف
المتكرر فانه نص في مدلوله قليلا كان او كثيرا ثم الدليل منقوض بالواحد اذا كان هو الباقي فقط كما سبقت
الاشارة اليه قال ــــــ مسئلة العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال البلخي ان خص بمستقل وقال
البصري ان كان العموم منبئا عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن
النصاب والحرز وعبد الجبار ان كان غير مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر
قبل اخراج الحايض وقيل حجة في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة اقول ــــــ هذه هي السادسة
في ومن في ان العام بعد التخصيص بمبين هل يصح الاحتجاج به فيما بقي ام لا اختلفوا فيه الى ستة مذاهب
بعد الاتفاق على ان المخصوص بمجمل كما لو قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم لا يبقى حجة فيما بقي لان البعض فيه
اي واحد قدر لا يؤمن معه ان يكون هو المستثنى فمنهم من اثبته مطلقا واليه ذهب الفقهاء وهو الذي
اختار المصنف وصور المسئلة به وقال العام بعد التخصيص بمبين حجة اي يصح التمسك به فيما بقي ومنهم
من نفاه مطلقا كابي ثور وعيسى بن ابان واليه اشار بقوله وقال ابو ثور ليس بحجة ومنهم من فصل فقال البلخي ان خص
بمتصل اي بدليل متصل كالشرط والصفة والاستثنا فهو حجة وان خص بمنفصل فليس بحجة وقال البصري يعني ابا عبد الله
البصري ان كان العموم منبئا عنه يعني عما خص به العام كاقتلوا المشركين المنبئ عن اهل الذمة قبل التخصيص
وهم الذين خص العام بهم فهو حجة وان لم يكن العموم منبئا عنه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما الاية لا ينبئ عن النصاب يعني القدر الذي يجب به القطع والحرز الذي خص بهما العام فلا يكون حجة
واعلم ان في هذا التفصيل نظرا لانه كما ان المشركين قبل التخصيص ينبئ عن اهل الذمة كذلك السارق ينبئ
عن السارق دون النصاب ومن غير الحرز وكما ان السارق لا ينبئ عن النصاب والحرز الذي هو سبب تخصيص
السارق دون النصاب ومن غير الحرز كذلك المشركون لا ينبئ عن سبب تخصيص اهل الذمة فاذن الفرق المذكور مع

كان حجة

وكذا المفصل المبني عليه وقال القاضي عبد الجبار ان العام غير مفتقر الى بيان على معنى انا لو تركنا وظاهره
بدون التخصيص لكنا ممتثل ما اريد منا ولفهم البيه ما لم يرد منا نحو اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة
فهي حجة وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا دون بيان لا يكون حجة
وذلك كقوله تعالى اقيموا الصلوة وانا لو تركنا وظاهر الاية لم يمكنا امتثال ما اريد منا من الصلوة
الشرعية قبل تخصيصه بالحايض لا فتقاره قبل اخراج الحايض الى بيان الصلوة الشرعية فكذلك بعد اخراجها
وقال بعضهم انه يكون حجة في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك قال ــــــــ لنا ما سبق من استدلال
الصحابة رضي الله عنهم مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فترك عد عاصيا
وايضا فان الاصل بقاؤه اولــــــــ لما فرغ من بيان المذاهب شرع في الاحتجاج على ما اختاره
واحتج عليه بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها من
ابيها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة
احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة وايضا فان عليا رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى
ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصصا بالاخوات والبنات وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير وكان
اجماعا والى ذلك اشار بقوله ما سبق يعني في المسئلة الثانية من استدلال الصحابة مع التخصيص واعلم ان هذا من
الاحتجاجين على ابي ثور ظاهر وكذا على البلخي لان تخصيصهما بالمنفصل وكذا على البصري لان اولادكم ينبئ عن الكافر والقاتل
الذين خص بهما العام ولا ما ملكت ايمانكم عن الاجنبية والبنتية اللذين خص بهما العام كما لا ينبئ السارق عن الحرز
والنصاب واما على عبد الجبار فمحل نظر والظاهر عدم الورود عليه لان اولادكم وما ملكت ايمانكم في عدم الافتقار
الى البيان نحو اقتلوا المشركين نظرا بادي النظر واما المعقول فمن وجهين الاول انه لو قطع العمل به بان القائل
اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم منهم فلانا فترك المامور به وهو اكرام ما سواه عد عاصيا ولولا كونه حجة
فيما عدا صورة التخصيص لما عد عاصيا بالترك واما الثاني فلان العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد
من اقسامه اجماعا والاصل بقاء ما كان على ما كان الان يوجد له معارض والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى الدليل
وعلى الحكم في غيره لانا وجدنا عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في آخر ولا يخفى ان هذا الوجه ينتهض على جميع
المخالفين بخلاف الوجه الاول فانه لا ينتهض على الجميع يلوح عند التامل ان شاء الله تعالى قال ــــــــ
واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الآخر واللازم باطل لانه ان عكس تلزم الدور والا فتحكم
واجيب بان الدور انما يلزم بتوقف التقدم واما بتوقف المعية فلا اقول ــــــــ هذا ما استدل
به بعض الاصحاب على المذهب المختار وتوجيهه ان يقال لو لم يكن العام المخصوص حجة اي في الباقي لكان اي كونه
حجة فيه موقوفا على دلالته على الاخراج على كونه حجة في الآخر واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة
فلعدم القايل بالفصل واما بطلان اللازم فلانه ان عكس اي هل ان دلالته على الآخر موقوفة على دلالته على
الباقي لزم الدور وان لم نقل بذلك لزم التحكم لتساوي نسبة العام الى كل الاقسام وتوجيه الجواب على ما قال ان يقال لا نسلم لزوم
لزوم هي
الدور

الدور على تقدير العكس وانما يلزم لو كان توقف دلالة كل واحد من الباقي والآخر على دلالة الآخر
توقف تقدم اما اذا كان توقف معية كما في المتلازمين من غير علة بينهما فلا وعلة الطعم الطبيعي ان يقال
ان اردت توقف الدلالة بعد دلالته على الآخر على دلالته على الباقي فالملازمة ممنوعة لانا لا نسلم ان
التوقف هيهنا جهة التقدم ولا يخفى ان بيان ذلك مما لا فان تمسك بالدوران على ان التوقف جهة
التقدم لكون دلالته على الآخر ودلالته على الباقي يدوران التاني مع الاول وجودا وعدما اما وجودا
فقبل التخصيص واما عدما فبعده عند الخصم رد بعدم دلالة الدوران على العلية كما سياتي تحقيقه
في كتاب القياس وبلزوم انقلاب المعلول علة والعلة معلولا لو خص الباقي دون الآخر وان اردت بالتوقف
عدم وجود دلالته على الباقي بدون دلالته على الآخر فالملازمة مسلمة لكن نفي التالي ممنوع لعدم لزوم
الدور على تقدير العكس كما في المتلازمين قال ــــــــ قالوا صار مجملا لتعدد مجازه فيما بقي وفي كل
منه قلنا لما بقي بما تقدم اقول ــــــــ هذه شبهة للصايرين الى عدم صحة الاحتجاج بالعام المخصوص
وتوجيهها ان العام بعد التخصيص يصير مجملا لتعدد مجازه فيما بقي وفي كل منه اي كل جمع من الباقي لان
المجاز فيما وراء صورة التخصيص متردد بين اول الجمع وبين ما عدا صورة التخصيص وما اشتمل عليه من المجموع
لا نها جهات مجازه ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احد المجازين اولى من الآخر
لعدم دلالة اللفظ عليه وكان مجملا واذا كان مجملا لا يجوز التمسك به اجماعا وتوجيه الجواب ان يمنع التردد
او عدم الاولوية واسند بانه متعين لما بقي بما تقدم من الادلة الدالة على ظهوره في الباقي او بانه مشهور
في الباقي لما اشتهر من حمل الصحابة رضي الله عنهم العمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص ثم هو مفوض بالعام
قبل التخصيص لكونه حجة في كل واحد من اقسامه مع كونه مجملا اذ دلالته على كل ليس على جهة الحقيقة
والا لزم الاشتراك لكونه حقيقة في الاستغراق وهو خلاف الاصل بل على جهة التجوز والقدر المتحد قال ــــــــ
اقل هو المتحقق في بعض النسخ هو المحقق وما بقي مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم اقول ــــــــ
هذه شبهة من قال انه حجة في اقل الجمع وتوجيهها ان حمل العام بعد التخصيص على اقل الجمع متعين بخلاف الحمل
على ما زاد عليه لانه لو بقي هو وغيره لانه مشكوك وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان ما بقي مشكوك مع ما تقدم
من الادلة الدالة على كونه مجازا مشهورا في الباقي ثم هو معارض بان الحمل على الباقي اولى من الحمل على اقل
الجمع لا لما قيل من ان حمله عليه يتعذر ان يكون المراد اقل الجمع غير محل الخلاف والعكس لانه قد يحمل عليه
دون الحمل على اقل الجمع وان اختلفا في احلال الاول في عدم الخروج عن العهدة واحلال الثاني لارتكاب ما لا يجوز
ان ارتكابه نظرا بالتامل بالنظرة بل لكونه معينا بخلاف اول الجمع لكونه مبهما في الجنس لا يتعين بكل الثلثة او الاثنين
في احاد الجنس ولانه اقرب الى الحقيقة ثم لا نسلم ان اقل الجمع متيقن وانما يكون كذلك لو لم يجز الرد بالتخصيص
الى واحد او لو لم يجز اطلاق الجمع على الواحد وكلاهما ممنوعان ولا يقال هو حجة في اقل الجمع بناء على الكل من قال
انه حجة في اقل الجمع لما سبق في الاجماع ان الاخذ بالاقل لا يصح التمسك فيه بالاجماع قال الغزالي لا يجوز
رد العموم الى ما دون اقل الجمع ولا الخلاف الجمع والاداة الواحد وقول الزوجين وجنة الحمزة للرجال

استعمال اللفظ بدل الواحد لانه عني بالرجال واحدا ولو صح ما قاله سقط عنه المنع الاخير وهو علم
تيقن اقل الجمع قال مسئلة جواب السايل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا والعام
على سبب خاص بسوال مثل قوله عليه السلام لما سئل عن بير بضاعة خلق الله الما طهورا لا ينجسه الا ما غير
لونه او طعمه او ريحه او بغير سوال كما روى انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر
عمومه على الاكثر ونقل عن الشافعي رضي الله عنه خلافه اقول هذه من المسايل في بيان حكم الخطاب
الوارد على سبب سوالا كان او غيره فنقول اذا ورد خطاب جوابا لسوال سايل داع الى الجواب فالجواب اما
ان يكون غير مستقل بنفسه دون السوال او يكون مستقلا دونه اي دون السوال تابع للسوال في عمومه اتفاقا وذلك
كما اذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم قال فلا
اذن فان السوال لما كان غير مختص باحد لكان الجواب وهو عدم جواز بيع الرطب بالتمر عم الكل واما في خصوصه
فكما لو قال سايل وقال توضات بما البحر فقال له يجزيك فهذا وامثاله لا يدل على التعميم وحكى الغزالي خلافا
للشافعي ومع هذا حيث ذهب الى ان هذا الجواب يدل على جواز التوضي بما البحر لكل احد ونقل عنه انه الى ان ترك
الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مستشهدا بقوله صلى الله عليه وسلم
لابن غيلان حين اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سوال ايراد العقد عليهن جمعا او
ترتيبا وقال لولا ان عدم سواله عن كيفية العقد مع كونها محتملة عند النبي صلى الله عليه وسلم اي مبهمة غير معينة يدل
على انه لا فرق بين ما سبق العقود عليهن معا او قريبا وعلى ان حكم كل من اسلم وتحته اكثر من العدة كذلك وفيه
نظر لما ذكره كثير من الايمة من احتمال معرفة النبي عليه السلام خصوص الحال وما جرى عليها لانه لا حاجة
الى تقرير القاعدة فانه فهم عدم الخصوص لم يبق الاحتمال وانما يتوجه على صورة المال ولذلك قال الامام في
البرهان فان تحقق استبهام الحال على الشارع وصح مع ذلك انه اطلق جوابه فهذا لا محالة يقتضي جريان الحكم
على التفاصيل واسترساله على الاحوال كلها وكلما لا ينزع كل حكاية نقل الينا انها كانت مبهمة في حق
الرسول وجوابه المطلق كان من الممكن انها من هذه الجهة لا يبقى متمسك في محاولة التعميم وادعا قصد
ظهوره في حكايات الاحوال المرسلة بل لان اللفظ لا عموم وتعلق الحكم على ذلك على ان ذلك الشخص كان بالمعنى
مختص به كتخصيصه ابي بردة في الاضحية عدم من المغيرة بقوله يجزيك ولا يجزي احدا بعدك وتخصيصه خزيمة
بقبول شهادته وحده وتقدير المعنى الجالب للحكم في غيره يثبت فالعمدة المقيد به لا بالنص على ما هو مع من يدعي
عمومه قال الغزالي ههنا هذا تقدير عموم بالوهم المجرد وان كان الثاني وهو كون الجواب مستقلا
فلا يخلو اما ان يكون مساويا للسوال او اخص او اعم فان كان فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السوال
عاما كما روي عنه عليه السلام انه سئل وقيل انا نركب في البحر على ارماث الما وليس معنا من الما العذب ما
يكفينا افنتوضا بما البحر فقال عليه السلام البحر هو الطهور ماؤه او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطيه في نهار
رمضان فقال اعتق رقبة كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا حتى يعم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي لكن الاول
بالاتفاق والثاني عند الجمهور خلافا للشافعي رضي الله عنه وان كان اخص كما لو سأله سايل عن التوضي بما البحر فقال
له

له يجوز ذلك فالجواب يكون خاصا ولا يجوز تعديته الحكم من محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ
اذ اللفظ لا عموم الى غير ما مر بل الحكم بالخصوص ههنا اولى من القول به غير اعني فيما اذا كان السوال خاصا والجواب
مساويا له من حيث انه ههنا عدل من مطابقة سوال السايل بالجواب مع دعو الحاجة اليه بخلافه في تلك الصورة
لانه مطابق بجوابه سوال السايل عنه عليه السلام عن جواز التوضي له بما البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته
فلا خلاف في عمومه في حل ميتته لانه عام مبتدا به لا في معرض الجواب اذ هو غير مسئول عنه وكل عام ورد مبتدا بطريق
الاستقلال فلا خلاف في عمومه عند القايلين بالعموم وان كان اي الثالث كقوله هذا هو الطهور ماؤه جوابا عن السوال الخاص
كما ذكرنا وكقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن ما بير بضاعة خلق الله الما طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه
وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميمونة ومن مبينه ايما اهاب دبغ فقد طهر اذ لا يختلف الحكم بالسوال وعدمه ههنا فذهب
ابو حنيفة وائمة الفقها انه عام وانه لا يسقط عمومه بالسبب الخاص الذي ورد عليه المنقول عن الشافعي رضي الله عنه
ومالك والمزني وابي ثور خلافه والى ما ذكرنا اشار بقوله والعام على سبب اي العام الوارد على سبب خاص بسوال كقصة
بضاعة واحترز به عن السبب العام فان العام الوارد عليه حينئذ يعم لعموم السبب لا لعموم اللفظ وقوله او بغير سوال
عطف على قوله بسوال ونظيره قصة ميمونة وقوله على الاكثر اي على مذهب الاكثر قال لنا استدلال الصحابة
بمثل اية السرقة وهي في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية او غيره
وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى وغيره وايضا فان اللفظ عام والتمسك به اقول هذا شروع منه في الاحتجاج
على مذهب الجمهور واحتج عليه باستدلال الصحابة بمثل ما ذكره من العمومات الواردة باسباب خاصة وتعميم احكامها
من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص مسقطا للعموم لكان اجماع الامة على التعميم على خلاف الدليل ولم ينقل انكار احد
وايضا بان اللفظ عام والتمسك به ولا يقال السبب الخاص مانع عن العموم لانه ممنوع اما اولا فلان الاصل عدمه
الماهية ثم دعواه يحتاج الى البيان واما ثانيا فلانه لو كان مانعا من اقتضاء اللفظ للعموم لكان تصريح الشارع بوجوب
العمل على طريق العموم مع وجود السبب الخاص اما اثبات حكم العموم مع انتفا العموم او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف
الاصل وقوله او غيره عطف على قوله هلال بن امية وقوله او غيره عطف على قوله كاية السرقة وكانه قال كاية السرقة
وغيرها او غير المذكور من الايات الواردة على اسباب خاصة مع عموم احكامها قال قالوا لو كان عاما لجاز
تخصيص السبب بالاجتهاد واجيب انه اختص بالمنع للقطع بدخوله على ان ابا حنيفة الامة المستفرشة من عموم قوله الولد
للفراش فلم يلحق ولدها مع ورود في ولد زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه قالوا
لو عم لم يكن في نقل السبب فايدة قلنا فايدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم
قلنا لعرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازات بالحكم لعدم الظهور
بالنصوصية قلنا النص خارجي بقرينة اقول هذا شروع منه في شبه المخالفين وذكر منها خمسا مع اجوبتها
توجيه الاولى انه لو كان الخطاب العام على السبب الخاص كقوله عليه السلام الولد للفراش الوارد في ولد زمعة من امته المستفرشة عاما لجاز تخصيص السبب
واخراجه عن العموم بالاجتهاد والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم اما الملازمة فبالقياس على جواز اخراج غير السبب من الصور
الداخلة تحت العام عنه بالاجتهاد ضرورة تساوي نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحت العام ولوجه الجواز ان نسل ان اراد بالسبب
السبب المعين كولد زمعة فالملازمة ممنوعة لانه اي السبب المعين اختص بالمنع اي عن تخصيصه بالاجتهاد للقطع بدخوله في الخطاب
اذ لا خلاف في ورود الخطاب بيانا لحكمه بخلاف غيره فان تناول الخطاب له ظني وهو ظاهر فيه فلذلك جاز اخراجه بالاجتهاد دون الاول

فان اردت بالسبب ما هو من جنسه نوعه فالملازمة مسلمة لكن الاجماع على نفي التالي ممنوع لان ابا حنيفة رضي الله عنه اخرج
الامة المستفرشة في عموم قوله الولد للفراش ولم يلحق ولد الامة المستفرشة بمولاها مع ورود العام في ولد الامة المستفرشة
على ما روي انه كانت لزمعة امة يلم بها وكانت له عليها ضريبة وكان قد اصابها عتبة بن ابي وقاص وظهر بها حمل
وهلك عتبة كافرا فعهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن
ابي وقاص وقال ابن اخي قد كان عهد الي فيه فقام اليه عبد بن زمعة فقال له هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه
فتساوقا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سعد يا رسول الله ابن اخي كان قد عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة هو
اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر وانما تعرض المصنف
لقول عبد بن زمعة ليعلم ان الولد كان من الامة المستفرشة فان الوليدة هي الامة وقد عرفت مما اوردنا من القضية ان اسم
ابن زمعة هو عبد لا عبد الله ولهذا وقع في المنتهى وقد قال عبد بن زمعة الى آخره وفي بعض نسخ الكتاب ايضا كما في المنتهى
والوجه الثانية ان يقال لو عم الخطاب العام مع السبب الخاص لم يكن في نقل السبب فائدة لو لم يكن فيه فائدة لما اتفق على
نقله لكن التالي باطل والمقدم مثله والوجه الجواب منع الصغرى او فائدة نقل السبب منع تخصيصه واخراجه عن العموم
بطريق الاجتهاد ومعرفة اسباب التنزيل ايضا ولهذا قال ابا حنيفة رحمه الله لما لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعة
اخرج السبب عن العموم هكذا قاله الغزالي والوجه الثالثة ان يقال لو كان الخطاب العام مع السبب الخاص عاما لعم قول القائل
والله لا اتغديت جوابا لمن قال له تغدى لانه عام لكنه لا يعم بل هو مقصور على سببه ولذلك لا يحنث لغدائه عند غيره
اي عند غير من قال تغد عندي والوجه الجواب ان يقال ان الموجب للتخصيص بالسبب في الصورة المستشهد بها عادة
اهل العرف بعضهم مع بعض اذ لا تغديت يدل على انه ما تغدى عنده لا انه ما تغدى مطلقا ولا كذلك في الاسباب
الخاصة بالنسبة الى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية والوجه الرابعة ان يقال لو عم الجواب العام مع السؤال
الخاص لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والاصل المطابقة لكن الزيادة مما يتعلق به غرض الناس فيما يتعلق به غرض السائل والوجه
الجواب ان يقال ان اردتم بالمطابقة ان لا يكون الجواب بيانا لغير ما سئل عنه فلا نسلم انه الاصل والا لكان
بيان النبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته على خلاف الاصل وهو بعيد وان
اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وارد فان قيل الاولى ترك الزيادة
في الجواب رعاية للتناسب بين السؤال والجواب اجيب بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية
والوجه الخامسة ان يقال لو عم الخطاب مع السبب الخاص لكان حكما باحد المجازات بالتحكم والتالي باطل والمقدم مثله اما
الملازمة فلجوزنا تكون صورة السبب التي هي احد مجازات العام لان كل بعض منه مجازه مرادة من الخطاب العام
لعوان الظهور وهو كونها محتملة الارادة منه بالخصوصية اي بسبب كون الخطاب تضمنها واما التحكم فلتساوي
نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته وعدم اولوية كونه نصا في البعض دون البعض وتقرير الجواب
ان يقال ان اردتم بعدم الاولوية عدمها بالنظر الى العام دون امر خارج عنه فهو مسلم لكن لا نسلم ان ما نحن فيه كذلك
لان كون نصا في البعض خارجي بقرينة وهي ورود الخطاب بيانا لذلك البعض وان اردتم بعدمها عدمها مطلقا
فهو ممنوع والــــــــ مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذا على مدلولي الحقيقة والمجاز
وعن

وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع وعن الشافعي ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعام ابو الحسين
والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار
معنييه مبني عليه اولــــــ هذه هي المسئلة الثانية وهي في انه هل يجوز ان يراد باللفظ المشترك كل واحد
من معنييه لا مجموع معانيه من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه وان وقع في بعض عبارات المتاخرين
ما يشعر بكونه متنازعا فيه والفرق بين كل واحد والمجموع من حيث هو مجموع سياتي عن كثب وايضا في انه هل يجوز
ان يراد باللفظ الذي له مدلول حقيقي ومجازي كالنكاح المطلق عند العقد والوطي كلاهما وكانه انما ذكرت
هذه المسئلة في باب العموم لكون المشترك من الالفاظ العامة عند الشافعي على ما اشار اليه المصنف وكذا
عند القاضي ابي بكر وان لم يشر اليه ولهذا قال الغزالي رحمه الله المشترك لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا خلافا
للقاضي والشافعي رضي الله عنهما فنقول اختلف العلماء في ذلك فذهبت طائفة الى صحة اطلاق المشترك على كل واحد
من معنييه مجازا واطلاق ما له مدلول حقيقي ومجازي عليهما مجازا ايضا وهو اختيار المصنف وذهب القاضي
ابو بكر وجماعة من اصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم الى انه يصح
اطلاقه عليهما حقيقة ولكن بشرط ان يصح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والجارية لا كاستعمال
صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لامتناع الجمع بينهما ونقل عن الشافعي رضي الله عنه مثله اعني
الصحة بالشرط المذكور غير انه مذهب الشافعي وكذا مذهب القاضي كما ذكر في الكتب المشهورة انه مهما تجرد الصحة
وكذا اللفظ عن القرائن الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وهو المراد من
قوله ظاهر فيهما عند تجرد القرائن كالعامة وانما فارق المشترك باقي الالفاظ العامة من جهة ان تناوله الاشياء
لا اشتراكها في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقي العمومات فنسبة المشترك الى مدلولاته جملة
وافرادا كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاتها كذلك وان افترقا فيما ذكرنا فالعام عنده قسمان
قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وهذا اعني وجوب الحمل عند التجرد على المعنيين وجعله كالعام يفارق مذهبهما
مذهب مشايخ المعتزلة وذكر في الكتب المشهورة ان المشترك وان جاز استعماله في جميع معانيه لكنه لا يجب عند
التجرد كما ذهب اليه الشافعي والقاضي لان اللفظ ما لم يوضع للمجموع لا يكون استعماله فيه حقيقة وحينئذ لو استعمل
فيه حقيقة مع انه احد المعاني لزم الترجيح بلا مرجح وكون الحمل على المجموع لكونه احوط ترجيح ممنوع لما سنتكلم
عليه فهنا ما ذكروه باطل لان ما ذكروه مبني على الجواز ايضا فلا يتمسك به تفريعا عليه وانما منعه لانه
لو جاز الاستعمال في المجموع حقيقة لزم كونه من قرين وقوعه محال واللازم باطل لو استعمل فيه وكان موضوعا
بازائه في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة والتقدير بخلافه وهو المراد من لزوم المحال وذهب ابو الحسين البصري
والغزالي الى انه يجوز ذلك بالنظر الى الارادة اذ لكل احد ان يريد بلفظ ما شاء بناء على ان لكل احد ان يعبر
بلفظه بما شاء دون اللغة وهو المراد من قوله يصح ان يراد لا انه لغة بنصب اللغة اي لا انه يصح لغة والرفع وجه ايضا
والفرق بين مذهبهما ومذهب القاضي وهذه اطلاق لا يكون حقيقة ولا مجازا بل يكون ابدا وضع وعلى هذا يجب ان
يحمل كلامهما والا لم يبق فرق بين مذهبهما ومذهب المصنف لو اراد انه يصح ان يراد مجازا او لا بين مذهبهما

ومذهب الغير لو اراد انه يصح ان يراد حقيقة والوضع في قول الغزالي رحمه الله ان قصد با للفظ الدلالة
على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا يمكن لكن يكون قد خالف الوضع بحيث الغير بحث بيننا والوضع
المجازي لمطابق لما ذكرناه ويصح قوله لا انه لغة لان المجاز من اللغة بخلاف الوضع الجديد وقول الغزالي
رحمه الله العرب ما وضعت هذه الالفاظ وضعا مستعملا في مسمياتها الا على سبيل البدل اما على سبيل الجمع
فلا ممنوع عند من يقول بجواز اطلاق المشترك على معنييه حقيقة وهذا المذهب هو الذي يعرف ان النزاع ليس
في اطلاق المشترك على مجموع معانيه من حيث هو مجموع لان هذا الاطلاق باتفاق القائلين بجوازه مجاز وذهب
جماعة من اصحابنا وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما الى انه لا يصح ان يراد لا حقيقة
ولا مجازا واليه اشار بقوله وقيل لا يصح ان يراد ومن الناس من فرق بين النفي والاثبات فقال يجوز ان يراد
كلا معنييه في النفي دون الاثبات مصيرا منهم الى ان النكرة في سياق النفي تعم وهو وهم اذ النفي انما يرفع
مقتضى الاثبات وهو واحد عند هذا القائل نعم لو اراد بالمشترك المسمى به عم في النفي دون الاثبات ولكن
لا يبقى نزاع لانه يصير مشتركا معنويا لا لفظيا وهو الذي كلامنا فيه والى ذلك اشار بقوله وقيل يجوز في النفي
دون الاثبات وذهب اكثر الائمة الى ان جمعه باعتبار معنييه كالاقراء للحيض والاطهار مبني عليه اي على
المراد والحجاج فيه متفرع على الحجاج في المفرد لان جمع الاسم يفيد ما يفيده الاسم فان كان الاسم
متناولا لمعنييه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك ايضا جمعه واليه الاشارة بقوله والاكثر
ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه وذهب الاقلون الى جوازه في الجمع وان منع في المفرد مصيرا منهم الى ان الجمع
معناه تعدد الافراد واذا كان كذلك جاز ان يتعدد بحسب المفردات وقياسا على جمع العام لافادة
الاشخاص المختلفة وهو باطل اما الاول فلانا لا نسلم ان الجمع معناه تعدد الافراد وسلمناه لكن لا نسلم
انه تعدد الافراد مطلقا بل التعديد نوع واحد على ما دل عليه استقراء اللغة العربية واما الثاني فللقيام
الفرق بين جمع العام وجمع المشترك باعتبار جميع معانيه وهو لزوم الشرع الثاني كالعيون [illegible]
الانواع وافراد نوع واحد دون الاول كالتعدد لافراد المسمى بالعالم قال ـــــ الثاني
المشترك انه يسبق احدهما فاذا اطلق لاحدهما كان مجازا اقول ـــــ هذه شبهة احتج بها على
ما اختاره وتوجيهها ان يقال المشترك يسبق احد مفهوميه الى الفهم على البدل من غير قرينة على معنى ان من خوطب
بالقرء مثلا يسبق وهمه اما الى الطهر بدلا عن الحيض واما الى الحيض بدلا عن الطهر والسبق الى الفهم من غير
قرينة دليل الحقيقة فيكون حقيقة في معنييه واذا كان حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان مجازا احدهم
اما لكونه مستعملا في غير ما وضع له اولا لعلاقة مخصوصة من اطلاق اسم الجزء على الكل حقيقة او لانه لو كان حقيقة
فيه لزم ايراده الاشتراك لكونه حقيقة في كل واحد من معنييه ولقائل ان يقول لا نسلم سبق شيء من معانيه
عند تجرده عن القرينة وان سلمنا سبق احدهما لكن السابق هو الاحد المنكر ليس مسمى المشترك والا لكان
مشتركا معنويا لا لفظيا ولكان مجازا في المعنى كما ذكرنا في اول الكتاب ولئن قال لا اسبق المجموع الى
الفهم وهو دليل المجاز لكان اقرب وان امكن ان يمنع عدم سبق المجموع الى الفهم بناء على مذهب الشافعي وابي بكر
لكونه

لكونه عندهما حقيقة في المجموع كسائر الالفاظ العامة وان منع عدم كونه دليل المجاز وان يقول ايضا
ما تعني بقولكم فاذا اطلق عليهما تعني به انه اذا اطلق على المجموع من حيث هو مجموع او تعني به انه اذا اطلق
على كل واحد من مفهوميه ولا يقال لا فرق بينهما لانه اذا كان مريدا لهذا ولذلك كان مريدا للمجموع من حيث هو مجموع
لانا نقول لا نسلم لزوم ارادة المجموع لارادة هذا وذاك لان من شرط الارادة الخطور بالبال ولا يلزم من ان يكون
مريدا لهذا ولذلك ان يكون خاطرا بالبال ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي احد اجزاء
المجموع من حيث هو مجموع واذا تحقق الفرق فان عنيت به الاول فنسلم انه يكون مجازا لكن النزاع ليس فيه لان
النزاع في جواز استعماله في كل واحد من مفهوميه لا في المجموع من حيث هو مجموع وان عنيت به الثاني فهو
الذي فيه النزاع فلا نسلم كونه مجازا لانه استعمال اللفظ فيما وضع له اولا قال ـــــ الثاني للصحة
لو كان المجموع حقيقة لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولان معا لا بقيد وحده
لكل مفرد اقول ـــــ هذه الشبهة على ما يشعر به ظاهر كلام المصنف مختصة بمن يمنع صحة اطلاق
الاشتراك على معنييه حقيقة كالمصنف ومن ذهب مذهبه لقوله لو كان للمجموع حقيقة لكنها لا تختص بل يصلح لنا في
الصحة مطلقا فلنقررها على الوجه الذي ذكره المصنف ثم على الوجه الاعم توجيه الاول ان يقال لو كان استعمال
المشترك في مجموع مفهوميه حقيقة لزم الجمع بين النقيضين والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلكون المستعمل
مريدا لاحد مفهوميه خاصة لكونه مريدا له وغير مريد اياه ايضا لاستعماله في المفهوم الآخر كما كان في الوضع
المستلزم لعدم ارادة الاول فيلزم منه كون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين
واما بطلان التالي فظاهر وتوجيه الثاني ان يقال لو جاز استعمال المشترك في مفهوميه معا لزم المحال المذكور كما قال
بعد ذكر دليل ثان في صحة اطلاق اللفظ على مدلوليه المجازي والحقيقي وهو ظاهر والجواب ـــــ عنه واحد
وهو ان المراد كلا مدلوليه معا لا بقيد الوحدة اعني بقاء المشترك لكل مفرد كما كان في اصل الوضع حتى يلزم من استعماله
في احد المفهومين عدم ارادة الآخر وهذه الشبهة مقررة في الكتب المشهورة بوجه آخر وكان ما ذكره المصنف
هو من تصرفاته والمذكور في الكتب المشهورة هو انه لا يجوز استعمال المشترك لافادة مفهوميه جملة لان الموضوع
للمفردات ما لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه وحينئذ لو استعمل في جميع معانيه لزم ان يحصل الاكتفاء بكل فرد
لاستعماله فيه وان لا يحصل ولا بواحد لاستعماله في المجموع وهو محال ولقائل ان يقول النزاع في استعماله في
كل واحد من المفهومات لا في كلها كما مر لفرقه بينهما وهذا الدليل لا يتم الا بتسليم مقدماته بل يدل على امتناع
الثاني لا الاول ثم استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله في غيره معه كاستعمال العام
كالحيوان مثلا في كل واحد من انواعه كالانسان والفرس وافراد انواعه كزيد وعمرو وايضا المحال المذكور
يلزم استعماله في كل واحد من المفردين بان يقال لو جاز استعمال القرء مثلا في الطهر والحيض لكان استعماله يقتضي
الاكتفاء به وفي الحيض عدم الاكتفاء بالطهر فيلزم الاكتفاء بالطهر وعدم الاكتفاء به واذا كان كذلك كانت
المقدمة الاولى وهي ان الموضوع للمفردات ما لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه باطلة والحكم مستدل له
وايضا غير قال الوضع للمجموع ما يعم الحقيقة والمجاز فلا يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه على سبيل الحقيقة

استعماله في المجموع من حيث هو مجموع وانما يلزم لو كان المجموع من حيث هو مجموع موضوعه حقيقة
وهو غير معلوم لان التقدير ان وضع اللفظ بازايه هو ما يعم المجاز والحقيقة وان عنى به المختص بالحقيقة
فلا يلزم من عدم الوضع له عدم جواز استعماله فيه لجواز استعماله فيه بطريق المجاز قال ___ واما
الحقيقة والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز اقول ___ هذه حجة
احتج بها على ما اختاره من صحة اطلاق اللفظ على مدلوله الحقيقي والمجازي بالمجاز وبين ظاهره والعلاقة
ههنا اما هي الجزئية والكلية وقال ___ المنافي للصحة لو صح لهما لكان مريدا لما وضع له اولا
غير مريد وهو محال الجواب بانه مريد لما وضع له اولا وثانيا لوضع مجازي اقول ___ هذه شبهة لمن
ينفي صحة اطلاق اللفظ على المدلولين الحقيقي والمجازي مطلقا وتوجيهها انه لو صح الاطلاق عليهما لزم
الجمع بين النقيضين وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم اما الملازمة فلكون المستعمل مريدا لما وضعت تلك
الكلمة له اولا لاستعمالها فيه وغير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت فكونها وضعت له مرادا وغير مراد
وهو جمع بين النقيضين وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت له اولا بل اللازم
كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع لوضع مجازي ولا يلزم من ارادتهما معا لوضع مجازي
ان لا يريد الاول وهو ظاهر غاية الظهور وقال ___ الشافعي رضي الله عنه الم تر ان الله يسجد له ان الله وملائكته
يصلون وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واجيب بان السجود الخضوع والصلوة الاعتناء باظهار
الشرف او بتقدير خبر او فعل حذف لدلالة ما يقاربه او بانه مجاز بما تقدم اقول ___ هذه حجة
الشافعي رضي الله عنه لان الوقوع دليل الجواز وزيادة ووجه التمسك بالآية الاولى وهي قوله عز وجل الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس وكثير حق عليهم العذاب انه اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لان سجود الناس
وهو وضع الجبهة غير سجود غير الناس وهو خشوع واذا اطلق واريد به المعنيان فيكون حقيقة لان
الاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بمنع التغاير لان السجود بمعنى الخضوع ولا نسلم انه مجاز والا لاطرد لازم
لاطراده وليس كذلك والا كان كل خضوع سجودا والاصل عدم المجاز لانا نمنع عدم الاطراد ولا نثبت
كونه مجازا باستحالة الخضوع الحقيقي من غير الانسان اذ ذلك يبطل اصل الدليل لكونه مشتركا الالزام
لاستحالة الخشوع الحقيقي ايضا ومن اثبت التغاير بناء على ان تخصيص كثير الناس بالسجود دون من
حق عليهم العذاب مع استواء جميع الناس في السجود بمعنى الخشوع يدل على ان الذي خصوا به من السجود هو وضع
الجبهة فهو مطالب ببيان استواء كل الناس في السجود بمعنى الخشوع واجيب ايضا بتقدير خبر لانه كانه قيل
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ويسجد له الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
ويسجد له كثير من الناس ويكون يسجد الاول في الكل بمعنى وضع الجبهة ويسجد الثاني بمعنى الخشوع وانما جاز
حذف هذا الخبر لدلالة ما يقاربه عليه كقولهم علفتها تبنا وماء باردا او ايضا بان استعماله فيهما مجاز
بما تقدم من الدليل على جواز استعمال المشترك في مفهوميه مجازا فلا يخفى في هذه الاجوبة من الضعف لاستلزامها
المجاز

المجاز الذي هو خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه بوجوب الحمل على المجاز جمعا بين الادلة ووجه التمسك
بالآية الثانية وهي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما انه اريد بالصلوة وهي لفظ واحد معنيان مختلفان لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بان لفظ الصلوة المطلق على صلوة الله وصلوة الملائكة
انما هو باعتبار اشتراكها في معنى العناية بامر الرسول عليه السلام اظهارا لشرفه وحرمته فهو لفظ متواطي
لا مشترك وايضا بتقدير فعل حذف لدلالة ما يقارنه عليه فكانه قيل ان الله وملائكته يصلي والملائكة يصلون
ايضا بانه مجاز وفي هذه الاجوبة ما لا يخفى وجوابه ما مر انفا ومنهم من منع الوقوع بل الجواز بانه
لو ثبت او جاز لصار الاسم مشتركا بين ثلث معان بل بين سبع وهكذا الى الزايد الى غير النهاية واجيب عنه بان ذلك
انما يلزم لو قيل الاسم المشترك بين معنيين كما يدل على كل واحد منهما بالوضع والمطابقة يدل على مجموعهما الصادق على
كل افراده مجموع يمكن ان يحصل منهما بالوضع والمطابقة اما اذا جوز ذلك على سبيل المجاز والالتزام فلا يلزم
منه محال لان اللوازم ربما تنتهي بعضها الا الى حد تقف عنده قال ___ مسئلة نفي المساواة مثل
لا يستوي يقتضي العموم كغيرها ابو حنيفة لا يقتضيه لنا انه نفي على نكرة كغيره اقول ___ هذه هي
المسئلة التاسعة في بيان نفي المساواة بين الشيئين كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هل يقتضي
العموم اعني نفي المساواة من كل وجه لا نفي كل مساواة يمكن نفيها على ما ذهب اليه المصنف وذهب اصحابنا
القائلون بالعموم الى انه يقتضيه كغيرها اي كنفي غير المساواة خلافا لابي حنيفة رحمه الله حيث ذهب الى
انه لو وقع التفاوت ولو من وجه واحد فانه يكفي والى ان دلالة محل الكلام معلوم من مثل قوله وما يستوي
الاعمى والبصير انه ليس المراد نفي المساواة بينهما على العموم بل فيما يرجع الى البصر فقط حجة اصحابنا انه
اذا قال القايل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي دخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من
وجه لما كان مسمى المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ واليها اشار بقوله لنا نفي على نكرة اي
دخل على نكرة كغيرها اي فيعم كنفي غير المساواة ولا يخفى عليك ان التمسك بلا يستوي ليس يحسن لان
المراد من النكرة اسم الجنس ويستوي ليس كذلك ولكن المتخاصمين لا يفرقون بينهما ويسلمون ان النفي في لا يستوي
دخل على نكرة ايضا ولكن يقدر الامر جاريا قال ___ قالوا المساواة مطلقا اعم من المساواة
بوجه خاص والاعم لا يشعر بالاخص واجيب بان ذلك في الاثبات والا لم يعم نفي ابدا قالوا لو عم
لم يصدق اذ لا بد من مساواة ولو في نفي ما سواهما عنهما قلنا انما ينفي مساواة يصح انتفاؤها قالوا
المساواة في الاثبات للعموم والا لم يستقم اخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب
جزئي سالب قلنا المساواة في الاثبات للخصوص والا لم يصدق ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة
ولو في تعينهما ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب في التحقيق ان العموم من النفي اقول ___ هذه
شبه ثلث للخصوم مع اجوبتها توجيه الاولى ان نفي المساواة مطلقا اعم من المساواة بوجه خاص
لا نقسامها اي المساواة الى المساواة من كل وجه والى المساواة من وجه دون وجه والنفي انما دخل على الاعم فلا يشعر

بالاخص وتوجيه الجواب ان يقال متى يكون ذكر الاعم مشعرا بالاخص اذا كان ذلك في طرف الاثبات
اذ النفي الاول مسلم والثاني ممنوع والا لم يعم نفي ابدا بغير ما ذكرتم ولهذا فانه لو قال القايل ما رايت
حيوانا وكان قد راى انسانا او غيره من انواع الحيوان عدكاذبا وذلك في قوله واجيب بان ذلك في الاثبات
اشارة الى عدم الاشعار ونوجيه الجواب الثانية ان يقال لا نجوز ان يعم النفي الداخل على المساواة او لو عم لما صدق توجيه
نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لا بد من مساواة بين اي
شيئين فرضا ولو في نفي ما سواهما عنهما واما بطلان التالي فلان لا اصل في الاطلاق الحقيقة وتوجيه الجواب
على ما قال ان يقال يمكن لا ندعي ان النفي الداخل على المساواة نفي المساواة من جميع الوجوه بل المدعى انه نفي
مساواة يمكن انتفاؤها والمساواة في نفي ما سواهما عنهما مما لا يمكن انتفاؤها فلا ينتقض علينا نفيها
بعضا وهو بالحقيقة منع الملازمة بتخصيص الدعوى لكن عليه شك ومثل ان القايل ان يقول لا رجل في
الدار من حيث اللغة انما يقتضي نفي كل رجل لا رجلا خاصا فكذا لا مساواة نفي ان يقتضي نفي كل مساواة ٥
خاصة فلا يجاب بمنع اقتضا لا رجل نفي رجل بنا على انه لا يقتضي نفي رجل ومن اربعة او رش وعشرة لرجل مثلا
بل يقتضي نفي الممكن من هذا الجنس وكذا لا مساواة يقتضي نفي الممكن منها لانه وهم وذلك لانه يقتضي نفي كل
رجل ومساواة ممكنا كان او ممتنعا وبعد التسليم نقرره لان مساواة شيئين في نفي ما سواهما عنهما واجبه
فضلا عن كونها ممكنة فكان ينبغي ان يقتضي النفي الداخل على المساواة انتفاؤها فالاولى ان يمنع نفي التالي
ويقال لا نسلم صدق نفي المساواة حقيقة في شي من الصور قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا الا ان يدل
الدليل على مخالفته ودليلنا ما ذكرتم من ضرورة المساواة بين اي شيين فرضا من وجه وتوجيه الثالثة ان يقال
المساواة في الاثبات كقولنا زيد وعمرو متساويان للعموم حتى يكون معناه انهما متساويان من جميع الوجوه
لا في كل ما يمكن التساوي فيه على ما يلزم من كلام المصنف اذ لو يمكن لم يستقم الاخبار بمساواتها لعدم الاختصاص
او ما من شيئين الا وهما متساويان في امر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما فيكون التعرض لكون زيد وعمرو متساويين
دون غيرهما ترجيحا بلا مرجح او لانه لو لم يكن للعموم لصح اطلاق المتساويين على كل شيئين ولما صح اطلاق غير
المتساويين على شيئين لتناقضهما عرفا لكنه باطل ونقيض الكلي الموجب وهو المتساويان من كل وجه الجزوي
السالب وهو انهما ليسا متساويين من بعض الوجوه ولقايل ان يمنع لزوم الترجيح من غير مرجح لجواز ان يكون
ارادة الاخبار عن مساواة خاصة بينهما هي المرجحة للاخبار عن مطلق المساواة بينهما كما يقال هو مسلم
مع ان المخاطب يعلم اسلامه ارادة الاخبار عن اتصافه بصفة لم يتصف بها غيره من المسلمين وتوجيه الجواز
ان يقال المساواة في الاثبات للخصوص حتى يكون معناه انهما متساويان من بعض الوجوه اذ لو لم يكن
للخصوص بل لو كان للعموم لم يصدق الاخبار بمساواة ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواة ولو
في تعينهما وهو ما به امتياز كل واحد منهما عن الآخر ولا يخفى ان هذه الملازمة انما تصدق لو فسر
عموم المساواة بما قلنا لا بما لزم من كلامه والا فللقايل ان يقول لا نسلم ان المراد من المساواة لو كان
المساواة في كل ما يمكن التساوي فيه لم يصدق ابدا لكونه يمكن الصدق ولانه لو لم يكن للخصوص لصح اطلاق غير
المتساويين

المتساويين على كل شيئين ولما صح اطلاق المتساويين على شيئين لتناقضهما عرفا لكنه باطل الجزوي
الموجب وهو المتساويان من بعض الوجوه الكلي السالب وهو انهما ليسا متساويين بوجه ما واذا
تعارضا بقي ما ذكرناه اولا سالما ولما كانت هذه المعارضة جدلية قال والتحقيق ان العموم
مستفاد من النفي لعني لا من كونه نقيض قضية فيلزم الثاني دون الاول قال مسئلة المقتضي
وهو ما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع اما اذا تعين احدها بدليل كان
كظهوره ومثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغنا
اقول هذه هي المسئلة العاشرة وهي في ان المقتضي هل له عموم ام لا واعلم اولا انه
متى دل العقل والشرع على اضمار شي في كلام صيانة له عن الكذب ونحوها فهو المقتضي بكسر الضاد
واضمار هو المقتضى بفتحها وتلك الامور المصلحة للاضمار هي التقديرات التي تحتملها المقتضى بالفتح
ايضا ودلالة العقل او الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا باضمار شي تسمى بدلالة الاقتضا وعدم
اضمار الكل هو المراد من قوله لا عموم في الجميع واذا عرفت ذلك عرفت معنى كلامه المقتضي وهو ما احتمل
احد تقديرات لاستقامة الكلام لا عموم له في الجميع وانما عدل المصنف عن العبارة المشهورة وهي ان
المقتضى وهو ما اضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له لان ما اضمر قد يكون عاما ولهذا قال المصنف
اما اذا تعين احدها تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره نفيه في العموم والخصوص حتى لو كان
مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا على ما صرح به في المنتهى وقال اما اذا تعين
احدها بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص فانه لا فرق بين ان يتعين المقدر وبين ان يظهر ولا يقال
كيف يجوز الحكم على المقدر بالعموم مع انه من عوارض الالفاظ لانا نقول المقدر لفظ وان سلم انه معنى
فقد سبق ان المختار انه من عوارض المعاني ايضا ولما ذكرنا ايضا سقط المقبول في سحاة على القوم وقال عن صح
ان العبارة المقصود في قولهم المقتضى لا عموم له وقعت فاسدة كان المقتضى العام عام بل كان ينبغي
ان يقال لا عموم لجهات الاقتضا عند فوات الحمل على الاظهر وقول المصنف لا عموم له في الجميع توافقا هذا
ولا يقال لغيره المقتضى بما احتمل احد تقديرات لاستقامة الكلام لا يتميز في كل موضع لان المقتضى في قول
القايل اعتق عبدك عني بالف هو البيع لان البيع لا يصح في غير الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم
فالتقدير بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي في الاعتاق وغير البيع لا يحتمل لتقديرات كما ذكره لانا نقول لا نسلم ان
المقتضى هو البيع بل هو دخول المبيع في ملكه بدلالة الشرع وهو يحتمل تقديرات لجواز ان يكون بالبيع او
بالهبة ولا يقال لتحصيل الملك هنا لا يمكن ان يكون بالهبة للتعرض بالثمن وهو الالف لانا نقول لا نسلم انه الثمن
لجواز ان يكون عوض الهبة ويكون التقدير هب لي عبدك وخذ عوضه الفا ثم كن وكيلي في الاعتاق وقد
مثل بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه فانه يقتضي بوضع اللسان نفيهما
بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن كل من آمن بالنبي عليه السلام الى يوم القيامة وكون الالف
واللام في الخطا والنسيان اما للماهية او للاستغراق اذ لا عهد بالاجماع وعلى التقديرين يلزم نفيهما بالكلية

عن جميع الامة لكن يتعذر حمله على حقيقته لافضائه الى الكذب في كلام الرسول عليه السلام ضرورة تحققهما
في حق الامة فلابد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية او الاخروية واذا كانت احكامهما متعددة
كالاثم والعقاب في الضمان والقضاء الى غير ذلك يمتنع اضمار الجميع او الاضمار على خلاف الاصل والمقصود حاصل
باضمار البعض لا اي بعض كان بل البعض الذي يقتضيه عرف الاستعمال ههنا وهو الاثم والعقاب اذ كان يفهم
قبل ورود الشرع من قول القايل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان ان المراد رفع حكمه وهو المؤاخذة
بالاثم والعقوبة فوجب الاكتفاء به ضرورة تعليل مخالفة الاصول والى ذلك اشار بقوله لنا او اضمر الجميع لاضمر
مع الاستغناء لانا انما نضمر لاستقامة الكلام وهي تحصل باضمار البعض فيكون اضمار الباقي مستغنى عنه
ولا نضمر لتطبيق كلام الشارع على ما هو مراده فيا لي القايل ان يمنع الاستغناء حينئذ لاحتمال جواز كون مراد
الشارع الشكل فيجب اضماره لانه معارض بجواز كون مراده البعض فقط وحينئذ يستحيل اضمار الشكل
بل يحمل مقصود الشارع الخروج عن العهدة بيقين قال قالوا اقرب مجاز اليهما باعتبار رفع المنسوب
اليهما عموم احكامهما اجيب بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر فكان اولى فيتعارضان وسلم الدليل قالوا
العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات قلنا قياس في العرف قالوا ينعين الجميع لبطلان التحكم ان تعين
ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم من التعميم زيادة الاضمار ويكثر في بعض النسخ ويكثر مخالفة الدليل
فكان الاجمال اقرب اقول ــــــ هذه شبه للمخالف وان لم نتعين توجيه الاولى ان يقال
اتفقنا واياكم على انه متى تعذر الحمل على الحقيقة وكان هناك مجازات بعضها اقرب من حقيقة فالحمل عليه هو
الوجه لكن اقرب مجاز اليهما اعني الى نفي حقيقتهما باعتبار رفع ما نسب اليهما هو عموم احكامهما لان اضمار
جميع الاحكام اقرب الى المقصود من نفي الحقيقة لانه يجعل وجودهما كالعدم ومن هذا يعلم بطلان
قول من منع هذه الشبهة بانه ان اريد بالاحكام اللوازم فلا فرق بين نفي واحد ونفي الكل في الدلالة
على عدمها وان اريد غيرها فلا نسلم ان دفعها اقرب وتوجيه الجواب ان يقال باب غير الاضمار في المجاز اكثر
من الاضمار وكلما كان الاضمار اقل كانت مخالفة الاصل اقل وكان اولى فيتعارضان ونسلم الدليل الذي
ذكرناه اولا وتوجيه الثانية ان يقال العرف في مثل قولهم ليس للبلد سلطان ولا وزير ولا مدبر وامثالها
نفي الصفات فكذا يكون المراد من قوله ليس للامة خطأ ونسيان نفي الصفات في الاحكام وتوجيه الجواب
ان يقال اولا لا نسلم ان العرف في مثل ما ذكروه من الصور المستشهد بها نفي جميع الصفات والا لما كان السلطان
موجودا ولا عالما ولا قادرا ونحو ذلك من الصفات وهو محال ولا نفي جميع الصفات المختصة بالسلطنة والا لما
كان سلطانا بالتقدير بخلافه سلمناه لكنه قياس في العرف وهو غير معتبر به ولان الاصل انما هو العمل بالوضع
الاصلي دون العرف الطارئ لمن ادعاه يحتاج الى بيانه وتوجيه الثالثة ان يقال لما تعذر الحمل على الحقيقة يتعين
اضمار الجميع لانه لو لم يضمر الجميع ولا يخلو اما ان لا يضمر شيء اصلا او يضمر بعض وكلاهما باطلان اما الاول
فبالاجماع واما الثاني فلانه لذلك البعض اما ان يعين او ابهم وعلى الاول يلزم التحكم وعلى الثاني الاجمال
في كلام الشارع وكلاهما باطلان ولا يخفى ان هذه الشبهة انما يعم حيث لم يكن عرف وغيره يدل على تعيين بعض
والا

والا لما لزمه التحكم وتوجيه الجواب ان يقال الاجمال وهو اضمار حكم الى ان يعينه الشارع وان كان
خلاف عدمه لكنه اقرب من التعميم اعني اضمار جميع الاحكام لاستعمال هذا الاضمار مستمر من زيادة الاضمار
مع الاستغناء كما مر وكثرة مخالفة الدليل وهو وجود الخطأ والنسيان الدال على احكامها وكل منهما
خلاف الاصل فان قيل من الحايز ان يكون مسئلة الاجمال اكثر منها بين المسئلتين قلنا ما ذكرناه في اضمار ترجيح صح
البعض ان كان احتجاجا على ما ذكروه في ترجيح اضمار الجميع لزم العدد وكذا ان كان مساويا لكونه مقابلا
لزيادة الاضمار وما ذكروه انما يتم العدد بتقدير كونه راجحا لا غير ولا يخفى ان بهم من المستحق مثل لا اكلت في لن
عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل تخصيصا اقول هذه من المسئلة الجارية غيره
وهي ان الفعل المتعدي الى مفعول نحو والله لا اكلت وان اكلت فان طالق هل يجري مجرى العموم في مفعولاته ام لا
اختلفوا فيه ما بينه اصحابنا والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وتظهر فائدة الخلاف في انه لو نوى به
ماكولا معينا قبل عند اصحابنا حتى انه لا يحنث باكل غيره بناء على عموم لفظه وقبول العام للتخصيص ببعض
مدلولاته ولا يقبل عند ابي حنيفة تخصيصه لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم واشار الى محل
النزاع وهو الفعل المتعدي الذي في سياق النفي والشرط مقتصرا عليه من غير التعرض للمصدر وليس من مفعولاته
بقوله مثل لا اكل وان اكلت والى المذهب بقوله عام في مفعولاته والى فايدة الخلاف بقوله فيقبل تخصيصه
قال ــــــ لنا ان لا اكل لنفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول وهو معنى العموم فيجب قبوله للتخصيص
اقول ــــــ هذه حجة الاصحاب في طرف النفي وتوجيهها ان يقال ان قوله لا اكل فعل متعدي الى الماكول
ويدل عليه بوضعه وصيغته فاذا قال لا اكل فهو نافي لحقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم من ذلك نفيه بالنسبة
الى كل ماكول والا لما كان نافيا لحقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة اللفظ واذا كان لفظه دالا على
نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول وكان قابلا للتخصيص واما
في طرف الاثبات وهو ما اذا قال ان اكلت فانت طالق فلانه تعليق على حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول
ووقوع الاكل المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق ما كان شايعا في جنسه فيكون
الداخلة تحته صالحا لتعيينه وتقيده باي منها كان ولهذا لو قال الشارع اعتق رقبة صح تقييدها بالرقبة
المؤمنة ويشهد لما ذهبنا اليه نفيا واثباتا تاما لو اكد بالمصدر فقيل لا اكل اكلا وان اكلت اكلا فان بالاتفاق
يصح نية التخصيص فكذا لو قال غير موكد لان المصدر الموكد هو الذي لا يزيد مدلوله على مدلول الفعل والذي
للنوع والعدد ولا فرق الا بكون المصدر ملفوظا في الصورة المستشهد بها ومضمونا في صورة النزاع
لكن التضمن معدود في الدلالات اللفظية على ما مر في صدر الكتاب فلو قبل المصدر الملفوظ التحقيق قبل
المضمون ايضا لعدم الافتراق بينهما فيما يرجع الى التخصيص ومن هذا يعلم فساد قول من ذهب الى ان قوله
اكلا يدل على المصدر بوصف التوحيد المصحح لنية التعيين وكانت نية التخصيص من اللفظ حتى كانه قال
والله لا اكلت معينا لانه لو كان كذلك لما نوى وفرق بين قول القايل اكلت اكلا واكلت اكلة بالفتح الدالة
على الوحدة والفرق منطوق به عند اهل اللسان احتج قال قالوا لو كان عاما لعم في الزمان والمكان ولجب

بالذات في العرف بان اكلت لا تعقل الا بما كول لحلال وبما ذكرنا قالوا ان اكلت والاكل مطلق فلا يصح تفسيره
بمخصص لانه عدمه قلنا المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في الخارج والا لما حنث بالمقيد
اقول ـــــ ههنا شبهتان للخصوم وتوجيه الاولى ان يقال لو كان الفعل المتعدي سببا في النفي
او الشرط منتشرا عليه عاما بالنسبة الى المفعول به لعم بالنسبة الى المفعول فيه زمانا كان ومكانا
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان حقيقة الاكل لا تتم نفيا واثباتا بدون الزمان والمكان كما بدون الزمان وجد
المفعول به واما لانه اضافة الاكل الى احاد الماكولات اعتراض بعوض لحقيقة احاد المفعول فيه واما بطلان التالي
فلانه لو نوى زمانا معينا او مكانا معينا لا يقبل وتوجيه الجواب ان يمنع نفي التالي اعني عدم قبول الزمان المعين
والمكان المعين واليه اشار بقوله واجيب بالتزامه اي بالتزام التعميم في الزمان والمكان في قبول التخصيص بهما
وان يمنع الملازمة ببيان الفرق بين المفعول به والمفعول فيه وهو ان الفعل المتعدي نحو اكلت لا يعقل الا بماكول ولا
يوجد الا معه لانه من لوازم ماهيته في الذهن ومعروض وجوده في الخارج بخلاف الزمان والمكان فانهما
ليسا كذلك ولهذا اشتغل فعل الباري عن الزمان والمكان دون المفعول به فاذن يدخله الالتزام الاكل خصوص التعلق
بالمفعول به لمقتضى اللفظ لكونه لازم ماهيته بخلاف المفعول فيه لكونه لازما اتفاقيا واذا كان كذلك كان اللفظ
دالا بحسب الوضع على الاول دون الثاني فلهذا يقبل التخصيص لفظ الاكل بالمفعول به دون المفعول فيه لان التخصيص
عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته لا على جميع مدلوله وبهذا الفرق وهو دلالة الفعل المتعدي لمصدره بحسب
الوضع على المفعول به نقف على فساد راي من احتمل مذهب ابو حنيفة من اصحابنا مستدلا عليه بان الفعل يدل على الات
المصدر لا اشعار له بالتوحيد والتعدد المصححين لنسبة التعيين لا بحسب ذاته ولا بحسب المفعول به والمفعول فيه فلم يصح
نية التخصيص من اللفظ لانه لا يدل عليه ولا من المعين ايضا كما لا يصح نية التخصيص بعض المفعول فيه بجامع عدم
الاحتياط في تعظيم اليمين لا يساعده على ان الفعل لا اشعار له بالتوحيد ولا بالتعدد بحسب المفعول به وقد تقدم
ان له دلالة على المفعول به المستلزم لدلالته عليه متحدا او متعددا المعنى القابل بالنقل وتوجيه الثانية
ان يقال الاكل المدلول عليه بلفظ الاكل ان اكلت مطلق والمطلق لا يصح تفسيره بالمخصوص لتنافيهما
كما ذكره واما لانه لا اشعار له وانما يصح تفسير الشيء بما له اشعار به وتوجيه الجواب ان يقال المحلوف عليه في
قول القائل والله لا اكل انما هو كل ما يعد من الاكلات التي يمكن وقوعها في الاعيان ويطابق للمطلق بعد حذف
المشخصات اي الكلي كانت الاكل الكلي الذي يستحيل وجوده في الخارج اعني الذي لا وجود له الا في الاذهان
والا لما حنث بالاكل المقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو خلاف الاجماع واذا كان اللفظ لا اشعار له
بغير المقيد صح تفسيره به وفي هذا الجواب نظر لاشعاره بان المراد لو لم يكن المقيد لكان الكلي المذكور وهو
ممنوع لجواز ان يكون ماهية الاكل لا بشرط شيء كما هو مذهب الخصم لا الماهية بشرط لا شيء او بقيد
العموم حتى يستحيل وجودها في الخارج لكن الجواب عنه سهل لانا نمنع كون هذا النوع من النفا يراعي الذي
الشكل الطبيعي وافاده ما نحن من صحة التفسير وانه انما يصح تفسير الشيء بما له اشعار به وسد المعنى
جواز اطلاق الرقبة وارادة الرقبة المؤمنة بالاتفاق قال ـــــ مسئلة الفعل المثبت لا يكون
عاما

عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم
الشفقين الا على راي وكان يجمع بين الصلوتين في السفر فلا يعم وقتيهما واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي
كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول امته فبدليل خارج من قول مثل صلوا كما رأيتموني وخذوا
عني مناسككم او قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم او بقوله لقد كان لكم او بالقياس
اقول ـــــ هذه المسئلة الثانية عشرة وهي في بيان الفعل وان كان له اقسام وجهات لكن
الواقع منها وهو المراد من قوله الفعل المثبت لا يقع الا على وجه واحد منها لا يكون عاما لجميعها على وقوعه
على جميع اقسامه وجهاته وهو المراد من قوله لا يكون عاما في اقسامه وذلك كما روي عنه عليه السلام انه صلى
داخل الكعبة وصلوته الواقعة فيها يحتمل انها كانت فرضا ويحتمل انها كانت نفلا ولا يتصور وقوعها
فرضا ونفلا فيمتنع الاستدلال به على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة اذ لا عموم للفعل الواقع بالنسبة
اليهما ولا يمكن تعيين احد القسمين الا بدليل وكما روي انه عليه السلام صلى بعد غيبوبة الشفق وصلوته احتمل انها
وقعت بعد الحمرة واحتمل انها وقعت بعد البياض لكون الشفق اسما مشتركا بينهما ولا يمكن حمل ذلك على وقوع
الصلوة بعدهما على راي من لا يرى حمل المشترك على جميع محامله واليه اشار بقوله فلا يعم الشفقين واما
من يرى ذلك على راي وهذا المثال انما هو للفعل الذي لا يعم جهاته لا اقسامه كما عرفت بخلاف مثال الاول فعلى
هذا كان الاولى ان يقال الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه وجهاته كما قال في المنتهى والا فلقائل ان يمنع
كون هذا مما نحن فيه وكما روي انه عليه السلام كان يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت
ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وقتيهما لانه ليس في تعريف وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما بل في
احدهما والتعيين موقوف على الدليل واما وقوع ذلك منه عليه السلام متكررا على وجه يعم سفر النسك وغيره
واليه اشار بقوله واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف
لدلالته على اكرامه الضيف مطلقا مختصا بزمان ومكان دون غيرهما لا من نفي وقوع الفعل اذ ليس فيه
ما يدل عليه وكما لا عموم لفعله عليه السلام في اقسامه وجهاته كذلك لا عموم له بالاقسام الى غيره من
الامة بل هو خاص في حقه واجبا كان عليه او جائزا الا ان يدل دليل من خارج على المساواة بينه
وبين غيره واليه اشار بقوله واما دخول امته يعني في فعله عليه السلام فبدليل خارج من قول مثل صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة كوقوعه اعني وقوع فعل النبي عليه السلام بعد اجمال او اطلاق او
عموم اي بعد خطاب مجمل او مطلق او عام يتعلق كل منها بالامة لكون الفعل بيانا لهم حينئذ بقرينة
الخطاب المتناول لهم او بقوله عز من قائل لقد كان لكم الاية كما سبق مشروحا او بالقياس على فعل
النبي عليه السلام قال ـــــ قد عمم كوسهى فسجد واما انا فافيض الماء وغيره قلنا بما ذكرناه
لا بالصيغة اقول ـــــ هذه شبهة المخالف وتوجيهها ان يقال اجمعت الامة على تعميم سجود
السهو لما روي عنه عليه السلام انه سهى في الصلوة فسجد ولانه كان اذا سئل عن حكم الجاري بالخصم احال
معرفة ذلك الى فعل نفسه كذلك انه لما سالته ام سلمة عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي الى

غير ذلك كما سال عن غسل الشام فقال انا فعلت ذلك وكالاجماع على وجوب الغسل من التقاء الختانين
لقول عايشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا ولولا ان للفعل عموما لما كان كذلك فتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم ان تعميم ما ذكروه انما كان بالصيغة اعني بصيغة الفعل ولغيرها عموم بل بما ذكرناه
من القول او القرينة او القياس ولتعميم سجود السهو جواب خاص وهو انه انما عم لعموم العلة وهو السهو
من حيث انه رتب السجود على السهو بفا التعقيب وهو دليل العلية كما يأتي في باب القياس ولقايل ان يقول يجوز ان
يكون السهو علة للسجود في حقه عليه السلام دون غيره بنا على ان سهو سجد بالسجود دون سهو غيره
قال ــــ مسئلة نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار
اقول ــــ هذه هي المسئلة الثالثة عشرة وهي في ان مثل ما ذكره هل يعم كل غرر وكل جار ام لا اختلفوا
فيه فذهب اكثر الاصوليين الى انه لا يعم والاقلون الى انه يعم وهو اختيار المصنف قال ــــ لنا عدل عارف
فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي الغرر والجار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يشك
في عمومها او يغلب على ظنه عمومها اذ العدالة تمنعه عن نقل الشرع ورطة الالتباس وايجاب ما لا يجوز
اتباعه واذا ظهر صدق الراوي فيما نقله عنه عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق قال ــــ قالوا يحتمل
انه كان خاصا او سمع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج للمحكي قلنا خلاف الظاهر اقول ــــ هذه
شبهة عليها معول الاكثر وتوجيهها ان يقال لا عموم لما ذكره الراوي وان كانت صيغة ما ذكره عامة
لاحتمال انه عليه السلام نهى عن بيع خاص فيه غرر او قضى لجار مخصوص بالشفعة فنقل الراوي صيغة العموم لظنه
عموم الحكم ولاحتمال انه سمع صيغة خاصة فتوهم انها عامة واذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم
اذ الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بنفس الحكاية الا اذا طابقته ولكن المطابقة غير معلومة للاحتمالين
وتوجيه الجواب ان يقال هذه الاحتمالات وان كانت منقدحة لكنها خلاف الظاهر لما مر من عدالة الراوي
ومعرفته بالقرينة قال ــــ مسئلة اذا علق حكما على علة عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وقيل
لا يعم وقيل بالصيغة كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا اقول ــــ هذه هي المسئلة الرابعة
عشرة وهي في بيان ان النبي عليه السلام اذا علق حكما على علة كما لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا هل يعم الحكم وهو الحرمة
في المثال اينما وجدت العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه فذهب الشافعي الى انه يعم والقاضي ابو بكر
الى انه ان ادعي العموم نظرا الى الصيغة الواردة فهو باطل وان ادعي نظرا الى الاشتراك في العلة فهو
حق وتبعه المصنف فلذلك عم بالقياس شرعا لا بالصيغة وذهب بعضهم الى انه يعم بالصيغة قال
لنا ظاهر في استقلال العلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القايل اعتقت غانما لسواده يقتضي
عتق سودان عبيده ولا قايل به اقول ــــ هذه حجة على ما اختاره وهو انه يعم بالقياس لا بالصيغة
اما تقرير الاول فان يقال ثبت التعبد بالقياس شرعا وتعليق النبي عليه السلام الحكم على العلة ظاهر في استقلال العلة
في ايجاب ذلك فوجب الاتباع والعمل به واما تقرير الثاني فلانه لو كان العموم بالصيغة لكان قول القايل اعتقت
غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده لانه لا فرق بين قوله اعتقت غانما لسواده واعتقت سودان
عبيدي

عبيدي على من يقول العموم بالصيغة لكنه لا قايل به وللقايل ان يقول ما يعني بقولكم انه يقتضي عتق
سودان عبيده يعني انه يقتضي لغة او شرعا فان عنيت الاول فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع وان
عنيت الثاني فالملازمة ممنوعة ونفي التالي مسلم والامدي قرره بعبارة اخرى فقال لو كان التنصيص
على اسباب الحكم المعلل يقتضي عموم الحكم في كل محل وجدت فيه العلة لكان للوكيل اذا قال له الموكل اعتق
عبدي سالما لكونه اسود ان يعتق كل اسود له كما قال اعتق عبيدي السودان وليس كذلك بالاجماع ولا يلزم
من التعميم في الحكم بالعلة المشتركة شرعا على ما قررناه ان لا مثله فيما اذا قال لوكيله اعتق عبدي سالما لكونه
اسود اذ الوكيل انما يتصرف بامر الموكل لا بالقياس على ما امره به وعلى هذا ما الفايدة في ذكر العلة معرفة
كون الحكم معللا الا ان يكون اللفظ الدال على الحكم عاما لغير محل التنصيص وللقايل ان يعود ويقول ما يعني
بقولكم كان للوكيل ان يعتق سودان عبيد الموكل يعني به انه يكون له ذلك لغة او شرعا الى آخر ما ذكرنا بعينه
قال ــــ القاضي يحتمل الجزئية قلنا لا يترك الظاهر للاحتمال اقول ــــ هذه شبهة القاضي وتقريرها ان يقال
يحتمل ان يكون مراد النبي عليه السلام من قوله حرمت المسكر لكونه حلوا مسكرا الا بمجرد كونه حلوا فقط
وهو المراد من قوله يحتمل الجزئية وتقرير الجواب ان يقال الظاهر هو كون الحلو علة مستقلة للحكم لا يترك باحتمال
الجزئية لان ترك الظاهر للاحتمال ممتنع قال ــــ الاخر حرمت المسكر لاسكاره مثل حرمت الخمر لاسكاره
وفي نسخة حرمت الخمر مثل حرمت المسكر لاسكاره وفي اخرى وكذا في المنتهى حرمت المسكر مثل حرمت
الخمر لاسكاره وفي نسخة اخرى حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر واجيب بالمنع اقول ــــ
هذه شبهة من قال يعم بالصيغة وتوجيهها ان يقال قوله عليه السلام حرمت الخمر لاسكاره مثل قوله حرمت
المسكر ولا شك ان قوله حرمت المسكر يدل على تحريم كل مسكر بالصيغة فكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره
وجوابه منع المماثلة ولا يخفى ان النسخة الرابعة اي الثانية باطلة والاولى والثالثة مقلوبتان وان
كانت المماثلة من الطرفين قال ــــ مسئلة الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان مفهومي الموافقة
والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به لا يختلفون فيه ومن نفي العموم كالغزالي اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق
به ولا يختلفون فيه ايضا اقول ــــ هذه هي المسئلة الخامسة عشرة وهي في ان المفهوم هل
له عموم ام لا وقد اختلفوا فيه فذهب جماعة منهم الغزالي الى انه لا عموم له وذهب الباقون الى ان له عموما
وهذا النزاع بالحقيقة آيل الى اللفظ فلذلك قال الخلاف في ان المفهوم له عموم لا يتحقق وذلك لان مفهوم الموافقة
وهو ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا الحكم المنطوق به كتحريم ضرب الوالدين ونحوه من تنصيصه على تحريم التأفيف
لهما ومفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به كنفي الزكوة عن المعلوفة
من تنصيصه عليه السلام على وجوبها في السائمة عامان فيما سوى المنطوق به اعني في المسكوت عنه وعموم الحكم
فيما ليس بالدلالة اللفظية بل بالمفهوم عند القايلين من غير خلاف ومن نفي العموم كالغزالي لم يرد ان
الحكم لم يثبت في جميع الصور المسكوت عنها اذ هو خلاف الغرض بل اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق به اي
بالدلالة اللفظية من غير واسطة والا فلا دلالة اللفظية قال ــــ مسئلة مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم
الحنفية مثلا

بكافر ولاذو عهد في عهده معناه ينفي العموم الا بدليل وهو الصحيح اقول ــــ هذه هي المسئلة
السادسة عشرة وهي في بيان ان العطف على العام هل يوجب العموم ام لا في المعطوف اختلفوا فيه فمنعه الشافعية
واوجبه الحنفية واليه قال المصنف ومثاله استدلال اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمي لقوله عليه السلام
لا يقتل المسلم بكافر اذ هو عام من حيث هو وضع اللسان بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا وقال اصحاب ابي حنيفة
ذلكم لو كان عاما للذمي لكان المعطوف وهو قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده كذلك ضرورة اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في الحكم وصفته من عموم وخصوص لكنه ليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو
الحربي دون الذمي فظهر بما ذكرنا ان الحنفية لا يسلمون كون الكافر في قوله لا يقتل مسلم بكافر عاما
وكلام المصنف يدل على انهم يسلمون ذلك ويدعون ان ذلك يقتضي كون الكافر المقدر في قوله ولا ذو عهد في عهده
بكافر عاما ايضا حتى لا يقتل المعاهد بالكافر حربيا كان او ذميا الا اذا خص بدليل واليه اشار بقوله يقتضي
اي العطف العموم لغة عموم الكافر المقدر لفظه على الكافر الاول الذي هو عام الا بدليل وهو الصحيح
للقرينة هم والمشهور هو ما قدمناه اولا قال لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول اقول ــــ
هذه حجة لما اختاره فتوجيهها ان يقال لو لم يقدر شيء بعد قوله ولا ذو عهد في عهده لامتنع قتله يعني
قتل المعاهد مطلقا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ يصير معنى الحديث لا يقتل
المعاهد وهو يقتضي امتناع قتله واما بطلان التالي فبالاتفاق لانه يقتل بالذمي وانما لا يقتل بالحربي فقط
دلالة واذا وجب تقدير شيء وجب تقدير الاول للقرينة وهي سياق الكلام على ان المقدر هو الكافر واذا وجب تقدير
الكافر فيعم الا اذا خص بدليل لانه هو الاول او ضميره وهو عام قال ــــ قالوا لو كان ذلك لكان
بكافر الاول للحربي فقط فيفسد المعنى ولكان وبعولتهن للرجعية والبائن لان ضميره للمطلقات قلنا خص الثاني
بالدليل اقول ــــ هذه شبهة احتج بها من طرف الشافعية على ان العطف لا يوجب اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه لا في الخصوص ولا في العموم وتوجيهها ان يقال لو كان ذلك اي لو كان الاشتراك المذكور واجبا
ولكانهم لكان بكافر الاول الحربي فقط ولكان وبعولتهن في قوله عز وجل والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبعولتهن
احق بردهن للرجعية والبائن والتاليان باطلان فكذا المقدم اما بيان الملازمة الاولى فلكون الكافر الثاني
للحربي اتفاقا واقتضاء العطف اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الخصوص على ما ذهبتم اليه واما بيان الثانية
فلان ضمير وبعولتهن للمطلقات وهي تعم الرجعية والبائن فيقتضي العطف اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في العموم على ما هو مذهبكم واما بطلان التالي الاول فلفساد المعنى اذ يصير المعنى لا يقتل مسلم بحربي فقطع
ان المعنى ان المسلم لا يقتل بكافر حربيا كان او ذميا واما بطلان التالي الثاني فلاختصاص وبعولتهن بالرجعية
بالاتفاق وتوجيه الجواب وهو منع الملازمة ان يقال في الاولى لا نسلم انه لو كان المعطوف خاصا يجب كون المعطوف
عليه كذلك وانما يجب لو كان خصوصه من نفس الصيغة لا من دليل خارجي لكن المعطوف الذي هو الثاني خص
بالدليل وفي الثانية لا نسلم انه لو كان المعطوف عليه عاما كان المعطوف كذلك وانما يكون كذلك لو لم يعارضه دليل
مخصص من اجماع وغيره لكن خص الثاني وهو المعطوف بالاجماع واعلم ان الملازمة الاولى وفي تاليها

والجواب

والجواب عنها من مختر عاته بخلاف الثانية فانها مشهورة مذكورة في الكتب وفيه نظر من وجوه اما اولا
٥ فلانا منعنا الملازمة على ان المعطوف اذا كان خاصا كان المعطوف عليه كذلك عند الحنفية وهذا ما اشتهر
من الحنفية ولهذا يرسم المسئلة بان العطف على العام هل يقتضي العموم ام لا وقول من زعم انهم لما قالوا ان
المعطوف عليه اذا كان عاما كان المعطوف كذلك فقد قالوا بطريق عكس النقيض ان المعطوف اذا كان خاصا
كان المعطوف عليه كذلك مبني على ان ما ليس بعام فهو خاص اذ اللازم من طريق العكس ان المعطوف اذا لم يكن
عاما لم يكن المعطوف عليه عاما لكن ليس كل ما ليس بعام فهو خاص يجوز ان يكون مهملا ومشتركا عند من لا يقول بكونه
من الفاظ العموم وغير ذلك من الاقسام بعم لو صح ما نقل في الكتب المشهورة عن الحنفية من استدلالهم
بهذا الحديث على ان الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحربي فقط قائلين بان الكافر الثاني الحربي اتفاقا فكذا
الاول كذلك لان عطف الخاص على العام يقتضي تخصيصه ثم دليل الملازمة واما بيانها فلان الحنفية لا يسلمون
فساد الثاني لان المسلم عندهم يقتل بالذمي فان قيل مراده من لزوم فساد المعنى لزوم تخصيص الكافر الاول
مع كونه عاما وهو خلاف الاصل قلنا الحنفية لا يسلمون كونه عاما لما سبق لان تخصيصه خلاف الاصل
لانه يلزم تخصيص العام مع وجود المخصص وهو عطف خاص عليه كما هو مذهبهم هو خلاف الاصل لا التخصيص فانه
الاصل حينئذ واما ثالثا فلانه مطالب بالفرق بين الخصوص الذي من الصيغة ومن الذي من دليل خارجي والفرق
بان العطف لكونه من وضع اللسان انما يقتضي اشتراكا هو من وضع اللسان اعني ما يدل الوضع اللساني اعني اللغة
العربية على المعاني لا ما يدل بدلائل خارجية وقرائن عقلية لا يخلو عن ضعف اذ المطالبة لم يسقط عنه بالكلية
بل انتقلت الى موضع آخر يطلب بالدليل عليه ــــ قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي
يوم الجمعة واجيب بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمتنع اقول ــــ هذا نقض اجمالي
وتوجيهه ان يقال لو كان ما ذكرتم من الدليل على وجوب تقدير كافر الاول في الحديث المذكور صحيحا لكان في
نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يوم الجمعة واليه اشار بقوله اي يوم الجمعة يعني ضربت عمرا يوم الجمعة لكنه ليس كذلك
٥ وان نحو من المثال كل صورة يكون فيها المعطوف خاصا والمعطوف عليه عاما لا يلزم من ابقائه على عمومه فساد
اي عاما لا يجب تخصيصه نحو ضربت عمرا الا نحو ولا ذو عهد في عهده لما مر من وجوب تخصيصه للفساد ومن هذا يعلم
مراده من قوله مثل قوله عليه السلام وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه ليس كذلك بل معناه ذلك عندنا واليه
اشار بقوله واجيب بالتزامه سلمناه لكن لا نسلم الملازمة قوله لما ذكرت من الدليل قلنا غير ذلك الدليل لا
يتمشى ههنا لان ضرب لا يمنع ابقاؤه على عمومه وعدم تخصيصه بيوم الجمعة لان ضرب عمرو في غير الجمعة لا يمتنع
وهذا الجواب هو الذي حملنا على حملنا كلامه على النقض الاجمالي لا انه شبهة اخرى لهم واردة على الخصوص
بان يقال لو كان العطف يقتضي الاشتراك في الخصوص لكان معنى هذا الكلام ما ذكرنا وليس كذلك فليس اذ هذا الفرق
لا اثر له في منع هذه الملازمة نعم لو خصص الدعوى وقيل عطف العام على الخاص يقتضي تخصيصه انما اختص
به الخاص اذا كان العام مما لا يجوز ابقاؤه على عمومه صار الفرق قادحا وموثرا قال ــــ مسئلة
مثل يا ايها المزمل ليس اشراكا ليس بعام للامة الا بدليل من قياس او غيره وقال ــــ ابو حنيفة

واحمد عامّ الا بدليل اقول ـــــ هذه هي المسألة السابعة عشرة وهي في ان الخطاب الخاص بالنبي
عليه السلام وهو المراد من قوله يا ايها المزمل قم الليل يا ايها النبي اتق الله لئن اشركت ليحبطن عملك
يا ايها المدثر قم فانذر الى غير ذلك هل يعم الامة ام لا فذهب اصحابنا الى انه لا يعم الا بدليل من قياس
او غيره من الادلة المقتضية للاشتراك على ما تقدم في المسألة الثانية العشر وهو اختيار المصنف
وذهب ابو حنيفة واحمد الى انه لا يعمهم الا بدليل على الفرق قال لنا القطع بان خطاب المفرد لا يتناول
غيره لغة وايضا يجب ان يكون خروج غيره عنه تخصيصا اقول ـــــ هاتان حجتان على المذهب
المختار توجيه الاولى انه تعالى نحن وكل من عرف اللسان قاطعون على ان الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع
في اصل اللغة لذلك الواحد فلا يتناول غيره لغة ولهذا ان السيد اذا امر بعض عبيده بخطاب يخصه
لا يكون امرا للباقين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الحكم للواحد المعين مصلحة
له ومفسدة في حق غيره كما في امر الطبيب للمريض ولهذا اختص النبي عليه السلام باحكام من الواجبات والمحظورات
والمباحات ثم يشاركه فيها غيره ومع امتناع اتحاد الخطاب وجواز الاختلاف في الحكمة والمقصود
يمتنع التشريك في الحكم اللهم الا ان يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك واذ ذاك فالاشتراك في الحكم
يكون مستندا الى ذلك الدليل لا الى الخطاب بمحل التنصيص وتوجيه الثانية انه تعالى لو كان خطاب المفرد يتناول
غيره لغة لوجب ان يكون خروج غيره وهو من لم يكن موافقا لذلك المفرد في السبب الموجب للحكم عليه
تخصيصا والتالي باطل لان التخصيص على خلاف الاصل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهر وليس للقائل
ان يقول لو صح هذا لما امكن دعوى العموم في شيء من الصور لانا نقول مثلا لو كان الجمع المعرف عاما لكان
خروج البعض عنه تخصيصا والاصل عدمه وفساده اظهر من ان يخفى لانا لا يلزم منه امتناع دعوى العموم
في شيء من الصور بل اللازم امتناع دعواه فيما شك في كونه عاما ولا فساد فيه اصلا فضلا عن كونه
ظاهرا قال ـــــ قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه
امر لاتباعه معه وكذلك يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم لان المقصود يتوقف
على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا طلقتم يدل عليه قلنا ذكر النبي اولا للتشريف ثم خوطب الجميع قالوا فلما
قضى ولو كان خاصا لم يتعد قلنا نقطع بان الالحاق للقياس قالوا خالصة لك ونافلة لك لا تفيد قلنا
تفيد للقطع الالحاق اقول ـــــ هذه شبه اربع للخصوم مع اجوبتها توجيه الاولى انه تعالى ما
نحن ما ندعي ان خطاب المفرد مطلقا يتناول الغير بل المدعى ان خطاب من هو مقدم على قوم وقد عقدت
له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه ولهذا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة
العدو ونحوه من شن الغارة عليه وعلى بلاده فهم لغة انه امر له ولاتباعه ايضا ولذلك اذا اخبر عنه
بانه فتح البلد وكسر العدو فانه يكون اخبارا عنه وعن اتباعه والنبي عليه السلام ممن ثبت كونه قدوة الامة
ومتبعا فامره ونهيه يكون امرا ونهيا لامته الا ما دل الدليل فيه على الفرق وتوجيه الجواب انه تعالى
لا نسلم انه فهم من امر المقدم كونه امر الاتباع لغة ولهذا يصح ان يقال امر المقدم ولم يامر الاتباع ولهذا ايضا
لو حلف

لو حلف انه لم يأمر الاتباع لم يحنث بالاجماع ولو كان امره للمقدم امر الاتباع يحنث واليه اشار بقوله
ممنوع اي الفهم لغة ممنوع نعم غايته انه يفهم عند امر المقدم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف
مقصود الامر على اتباع اصحابه له وكان ذلك من باب الاستلزام لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا تضمنا
ولا يلزم مثله في خطاب النبي عليه السلام بشيء من العبادات وتحريم شيء من الافعال او اباحته من حيث انه
لا يتوقف المقصود من ذلك على مشاركة الامة له في ذلك واليه اشار بقوله او فهم لان المقصود متوقف على
المشاركة بخلاف هذا وتوجيه الثانية انه تعالى قوله عز من قائل يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
يدل عليه اي على ان خطابه خطاب لامته ولهذا لم يقل اذا طلقت النساء فطلقهن وتوجيه الجواب انه تعالى
تخصيص ذكر النبي عليه السلام في اول الآية بالنداء ليس لكونه فقط هو المخاطب بالكلام بل للتشريف
والتكريم له واما قوله اذا طلقتم فهو خطاب عام مع الكل بحيث يدخل فيه النبي وغيره ويمكن ان يمنع كونه
خطابا عاما لجواز خطاب الواحد المعظم بخطاب الجمع كقوله وقلتم وان فعلتم فافعلوا على الوجه الفلاني ولكن
هذا المنع انما يضر لو كان ثبوت هذا الحكم في حق الامة بهذا الخطاب الخاص بالنبي وهو غير ممنوع لجواز
ان يكون ثم ان في الآية ما يدل على ان خطابه ليس خطابا للامة والا لما احتيج الى قوله اذا طلقتم فطلقوهن
لكون اذا طلقت فطلقهن كافيا في خطاب الامة مع اتساقه مع اول الآية وتوجيه الثالثة انه تعالى قوله عز شأنه
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن
وطرا يدل على ان خطابه باباحة شيء يكون خطابا للامة بها وذلك لانه اخبر انه انما اباحه له ليكون ذلك
مباحا للامة ولو كان خطابه بالاباحة خاصا به لما انتفى الحرج عن الامة وتوجيه الجواب انه تعالى
لا حجة في دلالته على المقصود وذلك لانه ليس في قوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج ما يدل على ان نفي
الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول لقوله زوجناكها لانا نقطع ان الامة غير داخلة
في زوجناكها بل غايته ان رفع الحرج عن النبي عليه السلام انما كان المقصود رفع الحرج عن المؤمنين
وذلك حاصل بقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة والى ذلك اشار بقوله قلنا نقطع
بان الالحاق للقياس وتوجيه الرابعة انه تعالى لو كان خطابه عليه السلام خاصا به لم يكن التخصيص في مثل قوله
وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي الى قوله خالصة لك من دون المؤمنين وقوله ومن الليل فتهجد
به نافلة لك فائدة وتوجيه الجواب انه تعالى لا نسلم عدم الفائدة في التخصيص بقوله لك وهي قطع الالحاق
اي الحاق غيره به في تلك الاحكام بطريق القياس اذ لو لم يرد التخصيص لامكن الالحاق بطريق القياس
قال ـــــ مسألة خطابه لواحد ليس بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم التخصيص
ومن عدم فائدة حكمي على الواحد اقول ـــــ هذه هي المسألة الثامنة عشرة وهي ان النبي عليه السلام
اذا امر واحدا من الامة بامر او نهاه عن آخر هل يكون امرا ونهيا للباقين ام لا اختلفوا فيه
فنفاه اصحابنا وائمة الحنابلة وجماعة من الناس دليلنا ما تقدم من القطع بان خطاب الواحد لا
يتناول غيره لغة ومن لزوم التخصيص عند خروج الغير ومن عدم فائدة قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي

على الجماعة وجواز كون الفايدة اظهر دلالة على المقصود مدفوع بان عندهم لا فرق بين قوله لواحد
لو مريك بكذا او بين قوله امرت جميع الامة بكذا ولا خفاء ان حكمي على الواحد ليس اظهر دلالة من امرت جميع
الامة بكذا او كذا جواز كونها دفع وهم من يتوهم ان خطابه لواحد لا يكون خطابا للباقين اذ لا وهم مع تقرير
كون خطابه لواحد عاما للجميع من حيث اللغة وكذا جواز كونها التاكيد لانه خلاف الاصل في الدلالات
اللفظية انما هو التاسيس لا التاكيد قالــــــــ قالوا وما ارسلناك الا كافة للناس بعثت
الى الاسود والاحمر يدل عليه واجيب بان المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة ياباه ذلك قلنا محمول على انه على الجماعة بالقياس او بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد
للجميع قالوا القطع ان الصحابة حكمت على الامة بذلك كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا
للتساوي في المعنى فهو القياس وان كان للاجماع قالوا لو كان عاما لكان تخصيص ابي بردة بجذعة تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيص
خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فايدة قلنا فايدته قطع الالحاق كما تقدم اقولــــــــ
هذه شبه اربع للخصوم توجيه الاولى ان يقال النصان المذكوران من الكتاب والسنة يدلان لصراحتهما على ان
حكمه على واحد هو حكمه على الجماعة وتقرير الجواب ان يقال معنى كونه كافة للناس ومبعوثا الى الاسود
والاحمر الى العرب والعجم او الانس والجن على اختلاف التاويلين انه عليه السلام يعرف كل احد ما يختص به من
الاحكام كاحكام المريض والصحيح والمسافر والمقيم والحر والعبد والحايض والطاهر ولا يلزم من ذلك
اشتراك الكل فيما ثبت للبعض منهم وتوجيه الثانية ان يقال قوله عليه السلام حكمي على الواحد على الجماعة بالقياس — حكم ع
او بهذا النص لا ان خطاب الواحد خطاب للجميع وعليه يجب الجمع بين هذا الحديث وبين ما مر من الادلة الدالة
وان يقال ايضا لا نسلم انه ياباه كون خطابه لواحد غير عام وهو ظاهر غاية الظهور نعم انه ياباه كون حكمه على الواحد
غير عام لكن النزاع ليس فيه سلمنا لانه يدل على ان خطابه للواحد خطابه للجميع اذا كان حكم الخطاب عليه اي
على ذلك الواحد لكن لا يلزم منه ان يكون خطابه للواحد خطابه للجماعة اذا كان حكم الخطاب لذلك الواحد
للفرق بين حكمه للواحد وحكمه عليه مع ان الخلاف واقع في الكل وقوله دال على ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة
لا على ان حكمه للواحد حكمه على الجماعة فتوجيه الثالثة ان يقال نحن نقطع ان الصحابة رضي الله عنهم حكمت على
الامة بذلك اعني بما حكم به النبي عليه السلام في آحاد الامة كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره نحو رجوعهم في قصة
المفوضة الى قصة بروع بنت واشق ورجوعهم في ضرب الجزية على المجوس الى ضربه عليه السلام الجزية على مجوس هجر
ولولا فهمهم العموم من خطابه للواحد لما كان كذلك فتوجيه الجواب ان يقال لا نعلم حكم الصحابة على الجماعة
بما حكم به النبي عليه السلام على الاحاد من غير ان يكون لهم مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب للحكم او لاجماع معرفتهم
فهم بذلك فان كان الاول فانه اشار بقوله وان كانوا احكموا للتساوي في المعنى كان مستند التشريك في
الحكم الاشتراك في السبب لا في الخطاب وهو القياس وان كان الثاني فهو خلاف الاجماع ولقايل ان يقول
ما يعني بالسبب الموجب يعني به الجامع او ما هو اعم منه حتى الخطاب الموجب للحكم فان اردنا الاول فلا نسلم ان
الحكم يكون على خلاف الاجماع وانما يكون كذلك لو لم يكن للحكم مستند آخر غير القياس وهو ممنوع لجواز ان يكون الحكم لفهم
العموم

العموم من الخطاب وان اردت الثاني فلا نسلم ان مستند التشريك حينئذ يكون هو القياس لما ذكرنا بعينه فالصواب
في الجواب ان يقال لا نسلم انه لولا فهم العموم من الخطاب لما حكموا بذلك لجواز ان يكون حكمهم بحكم الواحد على الجماعة
بالقياس او بالنصوص الدالة على التعميم لا لفهم العموم من خطاب الواحد وتوجيه الرابعة ان يقال لو كان حكمه
مع واحد خاصا به لكان قول النبي عليه السلام لابي بردة في التضحية بعناق تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه
خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فايدة والجواب ان الفايدة قطع الالحاق والعلم بان الحكم لغير بخلافه
كما تقدم في المسئلة المتقدمة قالــــــــ مسئلة جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر
لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة اقولــــــــ هذه المسئلة التاسعة عشرة وهي ان الجمع الذي
لا ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين وفعلوا هل يدخل فيه الاناث ظاهرا ام لا اختلفوا فيه فذهبت الشافعية
والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة الى نفيه وذهبت الحنابلة وابن داود وشذوذ من الناس الى
اثباته هذا بعد اتفاق الكل على ان كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع المختص بالآخر كالرجال والنساء
وعلى دخولهما في الجمع الذي لم يظهر فيه علامة مذكر ولا تانيث كالناس قال لنا ان المسلمين والمسلمات لو كان داخلا
لما حسن فان قدر مجيئه للنصوصية ففايدة التاسيس اولى وايضا قالت ام سلمة رضي الله عنها يا رسول الله ان النساء قلن
ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح تقريره النفي وايضا
فاجماع العربية على انه جمع المذكر اقولــــــــ هذه حجج ثلاث على المذهب المختار توجيه الاولى وهي من الكتاب ان يقال قوله
عز من قايل ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات عطف فيه جمع المؤنث على المسلمين والمؤمنين ولو كانت المؤنث
داخلات في المسلمين والمؤمنين لما حسن عطفه لعدم فايدة فان قدر مجيء العطف للنصوصية وهي كون النساء مذكورات فيه
بلفظ يخصهن تاكيدا وان كن مذكورات مع الرجال كقوله ﴿وملائكته وجبريل وميكال﴾ قلنا لو اعتقدنا عدم دخولهن
في جمع المذكر كانت فايدة تخصيصهن بالذكر التاسيس وهو دفع توهم النساء من المسلمات والمؤمنات ولو اعتقدنا
دخولهن فيه كانت الفايدة التاكيد ولا يخفى ان فايدة التاسيس في كلام الشارع اولى من التاكيد لكونه خلاف
الاصل واذا كان اولى كان الحمل عليه احرى لان حمل كلامه تعالى على ما هو احسن وتوجيه الثانية وهي من
السنة ان يقال روت ام سلمة قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان
المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات في جمع المذكر لكن مذكورات فلو كان كذلك لما صح السؤال ولا تقرير النبي
عليه السلام النفي على ام سلمة وعدم منعها منه فان قيل يجوز ان يكون تقريره عليه السلام لقرينة من سؤال ام سلمة
ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقا قلنا سؤال ام سلمة صحيح
صريح في عدم الذكر مطلقا لقولها ما نرى الله ذكر الا الرجال لو ذكر النساء ولو تطرق التضمين لما صح هذا
الايجاد على اطلاقه سلمنا ان السؤال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقا بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السؤال
انما كان يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهرا فيهما وتوجيه
الثالثة وهي اجماع اهل العربية على انه جمع المذكر غير خاف على من له ادنى تمييز قالــــــــ قالوا المعروف
تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجميع ويكون مجازا فان قيل الاصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك في نحو ما تقدم مثله

قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكرين في الاحكام قلنا بدليل من خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرها قالوا لو اوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال اوصيتكم بكذا دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايصاء الاول اقول ـــ هذه شبه ثلث للخصوم توجيه الاولى ان صالح جمع المذكر ثمنا ول الايات اذ المعروف المالوف من عادة العرب انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلبوا جانب التذكير ولهذا يقال للنساء وان كن الفا ادخلن وان كان معهن رجل واحد ادخلوا قال ـــ تعالى لادم وحوا وابليس قلنا اهبطوا منها جميعا وتوجيه الجواب ان يقال لا نزاع في ان العرب اذا ارادوا التعبير عن جمع فيهم • ذكور واناث انه يغلب المذكر ويعبر بلفظ المذكر فانه صحيح اذا قصد ما ذكرنا اعني الجمع بين المذكر والمؤنث بلفظ واحد ويكون مجازا انما النزاع في ان المذكر اذا اطلق هل يكون ظاهرا في دخول المؤنث فيه ام لا وليس فيما ذكرتم ما يدل عليه هذا كما انه يصح التجوز بلفظ الاسد عن الانسان ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه مهما اطلق فان قيل اذا سلمتم صحة دخول المؤنث في جمع المذكر فالاصل ان يكون مشعرا به حقيقة في المذكر والاناث مع انعقاد الاجماع على كونه حقيقة في محض الذكور يلزم الاشتراك اللفظي وهو خلاف الاصل وقد تقدم مثله في صوغ المسألة الخامسة ولقائل ان يمنع لزوم الاشتراك اللفظي لجواز كونه حقيقة في القدر المشترك بين جمع محض الذكور وجمع الذكور والاناث وهو جمع غير محض الاناث ولئن سلمنا لكن نقول لو كان مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لدخول المسمى الحقيقي فيه وهم الذكور لانه لا يكون حقيقة في الذكور الا مع الاقتصار عليهم واما اذا كانوا اجزاء من الذكور فلا سلمنا ولكن نسلم استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز وتوجيه الثانية ان يقال لو لم يدخل النساء في جمع المذكر لما شاركن المذكرين في الاحكام والثاني باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلان اكثر اوامر الشرع انما هو بخطاب المذكرين وتوجيه الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم لما شاركن انهن لما شاركنهم في الاحكام بذلك الخطاب فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم استحالة الثاني وان اردتم انهن لما شاركنهم مطلقا فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون المشاركة بدليل خارج عن خطاب التذكير ومما يؤكد ان مشاركتهن لم يكن بخطاب التذكير عدم دخولهن في كثير من احكام خطاب التذكير كقوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده وقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ولو كن داخلات في تلك الاوامر لكان مفارقتهن للرجال في احكامها على خلاف الدليل وهو باطل وتوجيه الثالثة وجوابها غني عن الشرح لظهورهما قال ـــ مسئلة من الشرطية يشمل المؤنث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول اقول ـــ هذه هي المسألة العشرون وهي في ان العام الذي لا يختص بالذكور والاناث ولم يتميز المذكر عن المؤنث فيه بعلامة مثل من في الشرط والجزاء هل يعم المذكر والمؤنث ام لا اختلفوا فيه فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون والمختار تفريعا على القول بالعموم دخول المؤنث فيه ولهذا لو قال من له جوار من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول اتفاقا ولولا دخولهن فيه لما كان كذلك والتمسك بهذا المثال في اثبات المطلوب احسن من التمسك بقول السيد لعبده من دخل داري فاكرمه وانه يلام العبد بعدم اكرام المؤمنات الداخلات والسيد يلوم العبد لكرامتهن لان الاصل في

كل

كل ما فهم من اللفظ ان يكون حقيقة فيه لا مجازا لجواز ان يقال التعميم من قرينة الحال وهي ما جرت به العادة من مقابلة الداخل الى دار الانسان في الحلول في منزله بالاكرام ويكون ذلك من باب المجاز لا انه من مقتضيات اللفظ حقيقة شبهة الاقلين قول العرب منه ومنة وهي ضعيفة لانه وان كان اطلاق منه على المؤنث جائزا لكنهم اتفقوا على استعمال من فيهما وفيه المقصود لان الاصل في الاستعمال الحقيقة. قال ـــ مسئلة الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يشمل العبيد عند الاكثر وقال الرازي ان كان لحقوق الله تعالى لنا ان العبد من الناس والمؤمنين قطعا فوجب تناوله اقول ـــ هذه المسألة الحادية والعشرون وهي في ان العبد هل يدخل تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المطلقة كالناس والمؤمنين وامثالها فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون ومنهم من فصل وقال ان كان الخطاب بالعموم للتنبيه لحقوق الله تعالى يشمل العبيد وان كان في حقوق الآدميين فلا وهو منسوب الى ابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة لكن العبد منهم حقيقة فوجب دخوله في عموم الخطاب من حيث وضع اللسان الا ان يدل دليل من خارج على اخراجه قال ـــ قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها الى غيره لتناقض قلنا بانه في غير تضايق العبادات فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر اقول ـــ هاتان شبهتان الاولى ولنبين توجيه الاولى ان يقال ثبت بخطاب الشرع صرف منافع العبد باسرها او بكل المنافع الى غير السيد لتناقض الخطابان وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت ثبوت صرف منافعه الى سيده انه يصرفها اليه في جميع الاوقات حتى في تضايق وقت العبادة المامورة بها فهو ممنوع وان اردت به انه يصرفها اليه في غير وقت التضايق فمسلم لكن لا تناقض فيه وتوجيه الثانية ان يقال ثبت الاجماع على خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعة والحج وغيرها من العمومات الواردة لصحة التبرع والاقرار بالحقوق البدنية والمالية ولو كان داخلا تحت عمومات الخطاب المطلقة لكان خروجه عنها في هذه الصور على خلاف الدليل وتوجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم لا يدل على اخراج العبد عن كون العمومات متناولة له لما بناه غايته انه خص بدليل والتخصيص غير مانع من العموم لغة والا لكان تخصيص المريض والمسافر من العمومات الواردة بالصوم والصلوة والحج والجهاد بدليل مانعا عن عمومها وهو باطل بالاتفاق قال ـــ مسئلة مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وقال الحليمي الا ان يكون معه قل لنا ما تقدم وايضا فهموه لانه اذا كان لم يفعل سالوه فيذكر التخصيص وفي بعض النسخ وكذا في المنهاج فيذكر موجب التخصيص اقول ـــ هذه هي المسألة الثانية والعشرون وهي في ان الخطاب الوارد على لسان الرسول عليه السلام مثل قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين يا ايها الذين امنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان يا ايها الناس اتقوا ربكم يا عبادي ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون هل يدخل فيه الرسول ام لا اختلفوا فيه والمراد من مثل يا ايها الناس ويا عبادي خطاب التكاليف الوارد بالالفاظ العامة مع كونه مبادى فذهب الاكثرون الى دخوله فيه خلافا لطائفة من الفقهاء والمتكلمين ومنهم من فصل وقال كل خطاب عام مبادى كان اولا ورد ولم يكن الرسول عليه السلام مامورا فيه اولا بتبليغه لهذه الايات فهو داخل

فيه وان كان ماموراً في صدر الخطاب بتبليغه لقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً وقوله
قل للمومنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم فهو غير داخل فيه واليه ذهب ابو بكر الصيرفي وارتضاه منهم
الحليمي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه حجة الاكثرين ان الاول ما تقدم في المسئلة السابعة وهو ان النبي عليه السلام
من الناس والعباد والنبوة لا تخرجه عن اطلاق هذه الاسماء عليه فلا يكون مخرجاً له عن حكم
العمومات وفي انتهاض هذه الحجة على الحليمي نظر والثانية فهم الصحابة الشمول ودخوله عليه السلام في تلك
العمومات وذلك لانه كان اذا امر اصحابه بامر وتخلف عنه ولم يفعل سالوه عن ذلك وقالوا لم لم تفعله ولو لم
يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عن ذلك ولما عدل النبي عليه السلام الى الاعتذار وذكر موجب التخصيص
بل لو انكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك الامر من ذلك ما روي انه عليه السلام امر اصحابه بفسخ الحج الى
العمرة ولم يفسخ فقالوا له امرتنا بالفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الامر بل عدل الى الاعتذار
بقوله اني قلدت هدياً وروي انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة واذا
كانوا يفهمون من امر النبي عليه السلام دخوله فيه فبفهم دخوله في مثل يا ايها الناس اتقوا ربكم يكون اسرع واولى
للفرق الظاهر القادح وفيه وجهين نظر لظهور هذه الحجة تنهض على الاولين لا على الحليمي نعم لو كان
الصحابة يفهمون من قول النبي عليه السلام لواحد قل للمومنين ان يفعلوا كيت وكيت دخول المامور في باب التبليغ
في ذلك الخطاب والظاهر انه كان كذلك ولكن لم يوجد له نظير في الاحاديث امكن تركيب الحجة على وجه ينهض على الحليمي
ولا يخفى تقريرها بعد ما سبق آنفاً قال ـــــ في المنتهى الحليمي الامر بالامر بالشيء لا يكون امراً لو قال
الملك لوزيره قل يا ايها الامراء افعلوا كذا لم يدخل قلنا لانها مقدرة فيها ذلك وانما دخل لان جبرئيل مبلغ له
وتقريره ان الامر بالامر بالشيء كقوله قل للمومنين يغضوا من ابصارهم لا يكون امراً للنبي بالغض فلا يدخل
فيه كما لا يدخل الوزير في امر الملك في قوله يا ايها الامراء افعلوا كذا حيث تناول الامر الوزير عرفاً للتجنيح في
التمثيل ولو بدلنا الوزير بامير كان اظهر وحاصل الجواب نقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرت لزم
ان لا يدخل النبي في الخطاب العام الذي لا يكون مصدراً بقل بالايات المذكورة والتالي باطل باتفاق المتنازعين فكذا
المقدم واما الملازمة فلان كلها اي كل الايات مقدر فيها ذلك اي قل فيجري فيها ما جرى في الملفوظ ولقائل
ان يمنع كون الكل مقدراً بذلك وان سلم فليس المقدر كالملفوظ في جميع الاحكام واما قوله وانما دخل لان جبرئيل
مبلغ له اشارة الى فرق بين عدم دخول الوزير فيما امر به الامير ودخول النبي فيما امر به الله بعد كونهما مقدرين
بقل وان النبي عليه السلام انما دخل في الامر بالغض بخطاب جبرئيل للنبي لان جبرئيل مبلغ له الخطابة الالهية ذلك صح
حتى يرد علينا دخول الوزير في امر الامير لخطابه معهم ومنشأ الفرق وجود واسطة بين الله تعالى والنبي
دون الملك ووزيره هذا لما لاح فيه ذكر النظر في هذه الكلمات فعليك بزيادة التامل ان يرضى به
قال الامام في البرهان واما الخطاب المصدر بالامر بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا فان قوله تعالى قل
يا ايها الناس على اقتضاء العموم في وضعه والقائل هو الله وحكم قول الله لا يغيره امر مختص بالرسول صلى الله
عليه وسلم

في تبليغه وكان التحقيق فيه بلغني من امري كذا فاسمعوه ودعوه واتبعوه فهو مجرد داعي
قال ـــــ قالوا يكون آمراً ماموراً ومبلغاً مبلغاً بخطاب واحد لان الآمر الاعلى من دونه
قلنا الآمر الله والمبلغ جبرئيل قالوا اختص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم
الزكوة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها قلنا كالمريض والمسافر وغيرهما ولم
يخرجوا بذلك من العمومات اقول ـــــ ههنا شبهتان للمخالفين في توجيه الاول ان النبي عليه السلام
آمر لانه مبلغ الى الامة ولا وامره ومبلغ اياها الى الامة فلو كان داخلاً فيها يلزم ان يكون آمراً ماموراً ومبلغاً
اليه بخطاب واحد ولو قال بدل قوله لا يكون آمراً ماموراً لكون آمراً ماموراً الحذف لفظة لا لكان اظهر
ولان الامر طلب الاعلى ممن دونه والواحد لا يكون اعلى من نفسه ولا ادنى منها واذا كان كذلك فلا يجوز امر الانسان
لنفسه واذا لم يجز ذلك فلا يدخل النبي عليه السلام في الاوامر التي يأمر بها والا لكان آمراً لنفسه وتوجيه
الجواب عن الاول والثالث ان الآمر هو الله تعالى لا النبي فانه مبلغ الامر الى الامة فلا يلزم كونه آمراً ماموراً
بخطاب واحد ولا كونه آمراً لنفسه وعن الثاني ان المبلغ الى النبي عليه السلام هو جبرئيل عليه السلام فلا يلزم كونه
مبلغاً بخطاب واحد بل يكون مبلغاً الى الامة بخطابه ومبلغاً اليه بخطاب جبرئيل عليهم وتوجيه الثانية ان
النبي عليه السلام قد خص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير
ولي ولا شهود ولا مهر وغيرها على ما سبق في السنة وهذا يدل على علو منصبه وانفراده عن الامة بالاحكام
التكليفية واذا كان كذلك فلا يكون داخلاً في الخطاب المتناول لهم ومنه الشبهة يشعر بان النزاع في دخول النبي
عليه السلام في خطاب التكاليف الواردة بالالفاظ العامة وان لم يكن مبادي اذ لا اختصاص لها البتة ولا الاول
ظاهر بالمبادي وتوجيه الجواب ان اختصاصه ببعض الاحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب كالمريض
والمسافر وغيرهما من الحائض والمرأة والعبد فانهم لم يخرجوا بذلك اي بكونهم مخصوصين ببعض الاحكام من
العمومات قال ـــــ مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطاباً لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل آخر في
اجماع او نص او قياس خلافاً للحنابلة لنا القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس وايضاً اذا امتنع
في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر اقول ـــــ هذه هي المسئلة الثالثة والعشرون وهي في ان الخطاب
الوارد في زمن الرسول شفاهاً مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا ونحو ذلك مما سموه وضاع المشافهة هل
يخص الحاضرين زمان الوحي والموجودين في زمانه عليه السلام ام هو عام لهم ولمن بعدهم اي لمن بعد الحاضرين
او الموجودين اختلفوا فيه وانما قيده باحد الامرين لان في عبارة الاصوليين ما يشعر بكل منهما لكن
الثانية اشهر لكون البادي هو المخاطب اظهر فذهب اكثر اصحابنا واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه
بالحاضرين او الموجودين ولا يثبت الحكم في حق من بعدهم الا بدليل آخر من اجماع او نص او قياس وذهب الحنابلة
وطائفة من فقهاء السلف الى تناوله لمن بعدهم على احدى العبارتين وللجمهور حجتان تقرير الاولى ان صريح
العقل يقطع بان الخطاب بمثل يا ايها الناس والمومنين يستدعي كون المخاطب انساناً مومناً ومن لا يكون موجوداً
لا يكون متصفاً بشيء من هذه الصفات فلا يجوز ان يخاطب بمثل يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا وتقرير الثانية

ان خطاب الصبي غير المميز والمجنون ممتنع حتى لا ان من شانهما الخطاب استهجن كلامه وسفه في رايه اذا امتنع الخطاب في غير في حق المعدوم احرى وذلك لانه انما امتنع في نفيهما لعدم التمييز مع اتصافهما بالوجود وصفة الانسانية واصل الفهم وقبولها للتادب بالضرب وغيره اقرب الى فهم الخطاب ممن لا وجود له فيكون امتناعه في حقه بالطريق الاولى هذا تقرير للمحتجين على ان الخطاب الشفاهي لا يتناول من لم يكن موجودا زمن النبوة وانما تقريرنا على انه لا يتناول ولمن لم يكن حاضرا حالة الوحي وان يقال لنا القطع بانه لا يقال للمعدوم ومن لم يكن حاضرا يا ايها الناس وايضا اذا امتنع ان يقال للصبي والمجنون يا ايها الناس فالمعدوم ومن لم يكن حاضرا احرى لما سبق وانما ثبوت الحكم في حق غير الموجود وغير الحاضر فانما يكون بدليل آخر من اجماع او نص او قياس وذكر في الكتب المشهورة ان الحواب العموم معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام وهو قريب قال ـــــ قالوا لو لم يكن مخاطبا له وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى لو لم يكن مخاطبا به لم يكن مرسلا اليه والثانية اتفاق واجيب بانه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل البعض شفاها والبعض بنصب الادلة بان حكمهم كحكم من شافههم قالوا الاحتجاج به دليل التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين الادلة اقول ـــــ ههنا شبهتان للمخالف التوجيه الاولى ان يقال لو لم يكن النبي عليه السلام مخاطبا لمن لا يكون حاضرا حالة الوحي لم يكن يعني النبي مرسلا اليه يعني الى من لم يكن حاضرا زمان الوحي والمراد ان النبي عليه السلام لو لم يخاطب من لم يحضر بحكم ذلك الخطاب لم يكن مرسلا اليه لا مطلقا بل بالنسبة الى ذلك الحكم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاستحالة كونه رسولا اليه بذلك الحكم دون كونه مخاطبا له به واما بطلان التالي والمراد انتفاء مقوله والثانية يعني وكونه مرسلا اليه فلا نعلق عليه لا لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ولقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانها عند الجمهور لا يتناول المعدوم هذا ان جعل المخاطب هو الرسول وان جعل هو الله تعالى يحتاج الدليل الى ادنى تغيير بان يقال لو لم يكن الباري عز اسمه مخاطبا لمن وجد بعد عصر النبي عليه السلام بحكم ذلك الخطاب لم يكن النبي مرسلا اليهم به الى آخر ما ذكرنا هذا تقرير ما في النسخة المشهورة ويتنزل على العبارتين واما ما في المنتهى فتقريره ان يقال لو لم يكن غير الحاضر حالة الوحي او غير الموجود زمن النبوة مخاطبا بحكم ذلك الخطاب لم يكن النبي الى آخره فقد اطلعت مما نبهناك عليه من الخلاف بين النسختين والعبارتين انه يمكن تقرير هذه الشبهة على وجوه اربعة وتقرير الجواب عما قررناه اولا ان يقال ما تعني بقولك ان لم يكن النبي مخاطبا لم يكن مرسلا اليه تعني به انه لو لم يكن مخاطبا بوجه من الوجوه او لو لم يكن مخاطبا شفاها والمراد تعني به انه لو لم يكن حكم الخطاب اليه بوجه ما او لو لم يبلغ حكمه اليه شفاها فان عنيت به الثاني فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الخطاب الشفاهي متعينا في كونه رسولا اليه بذلك الحكم وليس كذلك بل يتحقق ذلك بتعريف البعض بالمشافهة والبعض الآخر بنصب الادلة والامارات وقياس بعض الوقائع على بعض ويؤيد ما ذكرنا ان اكثر الاحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاها لندرة النصوص وكثرة الوقائع وما لزم منه ان لا يكون النبي عليه السلام رسولا بالنسبة الى الاحكام المذكورة وان عنيت به الاول فالملازمة ونفي التالي مسلمان لكن اللازم ان النبي عليه السلام

يجب

يجب ان يكون مبلغا اليه ذلك الحكم بوجه ما وهو لا يفيد المقصود لجواز ان لا يكون ذلك الوجه الخطاب الشفاهي بل بنصب الادلة بان حكمهم كحكم من شافههم ومن هذا الجواب تقف على كيفية الجواب عن التقريرات الثلثة الباقية فان قيل غير الخطاب من الادلة والامارات التي ذكرتم انه يمكن الاحتجاج بها على من اوجد بعد النبي انما تعلم كونها حجة بالدلائل الخطابية واذا كان الخطاب الموجود زمن النبي عليه السلام لا يتناول من بعده يتعذر الاحتجاج به عليه قلنا امكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي انه حكم بكونها حجة على من بعده او بالاجماع المنقول من الصحابة على ذلك وكان المصنف انما لم يقتصر على قوله بنصب الادلة بل اردفه بقوله بان حكمهم كحكم من شافههم اشعارا بذلك وتوجيه الثانية وهي اقوى شبه الخصوم ان يقال ان الصحابة ومن بعدهم من التابعين الى زماننا هذا ما زالوا يحتجون به اي بالخطاب الوارد على لسان النبي عليه السلام لولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان التمسك به صحيحا وكان الاسترواح اليه خطا وهو بعيد عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الاحتجاج به دليل التعميم وانما يكون كذلك لو كان احتجاجهم بلفظ الخطاب وهو ممنوع لجواز ان يكون لمعقول الخطاب لان المحتجين به علموا ان حكمه اعني حكم ذلك الخطاب ثابت عليهم اي على من بعده بدليل آخر من اجماع وقياس ونحوهما فان قلت سياق النقص على ما نقله يدل على ان الاحتجاج كان باللفظ دون المعقول قلت قدمنا امتناع مخاطبة من ليس بموجود بما فيه امر فيه وعند ذلك يجب اعتقاد احتجاج اهل الاجماع بالخطاب من جهة معقوله لا من جهة لفظه جمعا بين الادلة يعني بين دليلنا الدال على الامتناع والاحتجاج المذكور قال ـــــ مسئلة المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر امرا ونهيا او خبرا مثل وهو بكل شيء عليم من احسن اليك فاكرمه او لا تهنه قالوا يلزم الله خالق كل شيء قلنا خص بالعقل اقول ـــــ هذه هي المسئلة الرابعة والعشرون وهي ان المخاطب هل يدخل في عموم متعلق خطابه ام لا اختلفوا فيه فذهب الاكثر الى انه يدخل سواء كان خطابه العام امرا او نهيا او خبرا اما الخبر فكما في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان اللفظ بعمومه العلم يدل على ان كل شيء معلوم له تعالى وهو المراد من عموم متعلق الخطاب فيدخل فيه ذاته وصفاته لكونه من الاشيا وكونه عالما بهما واما الامر والنهي فكقول السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه فانه يقتضي لغة اكرام كل من احسن الى العبد او وجب على العبد اكرام السيد اذا احسن اليه او تصدق عليه من المحسنين الى العبد وقيل النهي عليه وذهب شذوذ من الناس الى انه لا يدخل مثير وحسن الى انه لو دخل لزم كونه تعالى خالقا لذاته لقوله الله خالق كل شيء وكونه شيئا من الاشيا وهو مسترذل لان الاية بالنظر الى عموم اللفظ لغة تقتضي كونه خالقا لذاته لما كان ممتنعا في نفس الامر عقلا خصت الاية بالعقل ولا منافاة بين قوله ويبن دخوله في العموم لمقتضى اللفظ وخروجه عنه بالتخصيص قال ـــــ مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع وفي نسخة من كل نوع من المال خلافا للاكثر لنا انه يصدق باخذه صدقة واحدة منها

صدقة فيلزم الامتثال وايضا فان كل دينار ودرهم مال ولا يجب ذلك بالاجماع قالوا المعنى من كل مال فيجب
العموم قلنا كل للتفصيل وان لكل فرق بين الرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم بالاتفاق
اقول ـــ هذه هي المسألة الخامسة والعشرون وهي في ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة هل تقتضي
اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك او تقتضي اخذ صدقة واحدة من نوع واحد اختلفوا
فيه فذهب الاكثرون الى الاول والكرخي الى الثاني وهو اختيار المصنف وقد احتج عليه بانه يصدق
على النبي عليه السلام باخذه صدقة واحدة انه اخذ منها اعني من اموال الملاك صدقة لان المامور به
صدقة منكرة مضافة الى جملة الاموال فمتى ما اخذ من مال واحد صدق انه اخذ من الاموال
لكون المال جزؤها واذا كان كذلك فيلزم الامتثال والخروج عن العهدة وبان كل دينار مال ولا يجب اخذ الصدقة
منه بالاجماع والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض لان الاصل عدم المعارض
وللقايل ان يقول النزاع في انه هل يجب الاخذ من كل نوع لا من كل قدر ليتوجه ما ذكره نعم لو قال
كما قال في المنتهى وايضا كل دينار ودرهم مال الى آخره سقط عنه هذا المنع وكان الدرهم سقط من قلمه
حال الاختصار وقلم الثاني زمان الانتساخ وعمدة الاكثرين انه تعالى اضاف الصدقة الى جميع الاموال
بقوله من اموالهم والجمع المضاف من الفاظ العموم على ما عرفت من مرها بابه فيكون المعنى خذ من
كل نوع من اموالهم فتتعدد الصدقة بتعددها وتوجيه الجواب ان الا انا لا نسلم ان معناه خذ
من كل مال فان كلا للتفصيل حلا والاموال ولذلك فرق بين قول القايل للرجال عندي درهم وبين قوله
لكل رجل عندي درهم بالاتفاق ولو كان معنيا هما واحدا لكان الاجماع على الفرق باطلا وهو باطل وهي
منع مطابقة المثال المنافية النزاع بان الرجال ليس جمعا مضافا والنزاع فيه فقد وهم لان
الاضافة لا مدخل له في كل ذلك اي في نفي الفرق الاتفاق على الفرق ايضا بين قوله لعمرو والى على درهم
ولكل رجل لي على درهم قال ـــ مسئلة العام بمعنى المدح والذم مثل ان الابرار وان
الفجار والذين يكنزون عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافي فعمم كغيره قالوا سيق لقصد
المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ وايضا لا تنافي بينهما اقول ـــ
هذه هي المسألة السادسة والعشرون وهي في ان اللفظ العام اذا قصد به المخاطب المدح او الذم كقوله تعالى
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى ان الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في
سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى على عمومه ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى انه عام كما كان
لانه كان عاما ولا منافي لعمومه لان قصد المبالغة في الحث على الفعل او الزجر عنه وان كان مطلوبا
للمتكلم فلا ينافي عمومه لان الاصل عدمه فمن ادعاه احتاج الى دليل واذا لا منافي لعمومه عم كغيره
من الالفاظ العامة وللقايل ان يقول لا نسلم ان قصد المبالغة لا ينافي العموم اذ المبالغة انما تحصل
لو لم يكن المعنى عاما وذكر بلفظ ونظايره الكثير من ان يحصى واظهر من ان يخفى مثل ضرب كل منهم او ضرب
كل منهم ونقل عن الشافعي رضي الله عنه انه منع عمومه حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون الاية

في

في وجوب زكوة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام وانما سيق المدح او الذم
بلفظ العموم لقصد المبالغة في الحث على الفعل او الزجر عنه واذا لم يكن العموم مقصودا فلا يلزم
التعميم وتوجيه الجواب ان يقال اولا التعميم ابلغ في الحث والزجر من عدمه واذا كان المقصود
المبالغة والعموم اذ لا منافاة وقد اتي بالصيغة الدالة على العموم وكان الجمع بين المقصودين اولى
من العمل باحدهما وتعطيل الآخر وللقايل ان يعود ويقول الجواب الثاني مبني على ان العموم لا ينافي
قصد المبالغة وقد تقدم بطلانه ويمكن الجواب عنه بان المدعى ان قصد المبالغة في الحث والزجر لا ينافي
العموم لا ان قصد المبالغة مطلقا فانه قد بينا فيه كما في امثال ما ذكرتم فان المبالغة فيها انما تحصل
لو كان كما ذكرتم قال ـــ التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ابو الحسين اخراج بعض ما تناوله
الخطاب عنه واراد ما تناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام وقيل تعريف العموم للخصوص
واورد الدور واجيب بان المراد في الحد التخصيص اللغوي ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن
عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين لمعهودين وضماير الجمع ولا يستقيم تخصيص الا
فيما يستقيم توكيده بكل اقول ـــ هذا شروع منه في الصنف الرابع وهو في تخصيص العموم
ويشتمل على مقدمة في حده وفيما يجوز فيه التخصيص وما لا يجوز فيه وعلى مسايل اما الحد فعلى ما
ذكره فهو انه قصر العام على بعض مسمياته تعني بحمل العام على ذلك البعض ومنعه من التجاوز
عنه الى جميع مسمياته وهو مستدل اولا لا مسمياته للفظ العام بل مسماه واحد وهو المجموع من حيث
هو المجموع على ما سبق تحقيقه في حد العام فلو قال قصر العام على بعض مسمياته استقام وعلى ما
ذكر ابو الحسين البصري فهو انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه يعني عن الخطاب والمراد بما تناوله
الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام فان مرادهم انه اخراج عن بعض ما تناوله بتقدير
عدم المخصص اذ مع وجود المخصص عن الاستثناء على ما صرح به في المنتهى حيث قال واورد عليه ان المخصص
عن الاستثنا لم يتناوله الخطاب لا يتحقق الاخراج على شيء من المذاهب على ما ذكره الآمدي فيبطل
عكس الحد قال اما عند ارباب الخصوص فلان الخطاب عندهم منزل على اقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور
اخراج شيء وفيه نظر واما عند ارباب الاشتراك فوجهه ان العمل باللفظ المشترك في بعض محامله لا يكون
اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب بل غايته استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض واما عند الواقفية
فلان اللفظ عندهم موقوف فيه لا يعلم كونه للخصوص او العموم وصالح الاستعمال في كل منهما فان
دل الدليل على انه للعموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه وان دل على انه للخصوص فلا يكون اللفظ
او ذاك دالا على العموم ولا متناولا له فلا يتحقق الحمل على الخاص اخراج بعض ما تناوله اللفظ واما عند
ارباب العموم فلان اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص وعلى هذا فان لم يقم الدليل على مخالفة
الحقيقة وجب اجرا اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها وان قام وجب صرفه الى محمله المجازي وهو
الخصوص اذ ذاك لا يكون اللفظ متناولا لحقيقته وهي الاستغراق لاخراج بعض ما تناوله الخطاب حينئذ

كان لقصد المبالغة ومن ذلك التعميم المحلي بالنطاع
ان كان بعض ... والوجه ... لا نسلم ...
بين ... في ...

ومن هذا اطلع على ان النقل تخصيط العام فانه خصص العام وان هذا عام مخصص فول المجازي
بنا على تفسير ابي الحسين اذ لا يمكن حمله على ظاهره لما مر ولا يستقيم الا باضمار كما ذكره المصنف اللهم
الا ان يقال مراده من الخطاب اللفظ العام فقط وحينئذ لا يكون حاجة الى الاضمار وكانه انما عدل
عن تفسير ابي الحسين لما فيه من المجاز وكون استعماله يجوز في الحدود ولا يقال لا يجوز ان يكون مراد ابي الحسين
المجمل الذي ذكره المصنف من وجهين احدهما لزوم الدور لاستعمال لفظ المخصص وهو الاستثنا لانا
نمنع لزوم الدور بحمل المخصص على اللغوي لا الاصطلاحي وعدم الانطباق ايضا اذ يصدق على المستثنى
منه انه ثنا والمستثنى على تقدير عدم الاستثنا ولا الضرب ناولة ايضا على تقدير وجوده قال ______
لعدم الامدي فراغه من القدح في حد ابي الحسين كما نقلنا عنه والتخصيص على ما يناسب مذهب ارباب العموم هو تعريف
ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة انما هو الخصوص وعلى ما يناسب مذهب ارباب الاشتراك التعريف
المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والى الاول اشار المصنف بقوله وقيل تعريف
العموم للخصوص وهذا التعريف اخص من الاول لبين ان لم يتوقف القصر والاخراج على وجود المخصص
بل يكفي فيه ارادة القاصر والمخرج وهو الحق وان توقفا عليه تساوى الكل واما ايراد الدور والجواب عنه
فظاهر واذا عرفت ذلك فاعلم ان التخصيص قد يطلق على قصر اللفظ العام وان لم يكن عاما اصطلاحا
لتعدده باعتبار آخر يصح افتراقها حسا كعشرة والمسلمين لمعهودين لا المسلمين مطلقا والا كان عاما
اصطلاحا وضمائر الجمع لا جمع المعهودين كما سبق الى بعض الاوهام بل الجمع مطلقا فان الضمائر ليست من
صيغ العموم اذ المراد من صيغ العموم ما يدل عليه بنفسها على ما ذكرنا الضمائر ليست كذلك ومولاكم ضمائر
الجمع على ما قاله في المنتهى او باعتبار آخر يصح افتراقها حكما نحو اشتريت الجارية الا نصفها ولا يستقيم تخصيص
معنى شي مما ذكر من التفاسير الاربعة الا فيما يستقيم توكيده بكل يعني الا في ذي اجزا يصح افتراقها
حسا او حكما والمراد الا فيما له شمول لان التخصيص بالحقيقة هو صرف اللفظ من جهة العموم الى الخصوص
وما لا شمول له فلا يتصور فيه هذا الصرف والى ذلك اشار في المنتهى بقوله ولا يتصور تخصيص شي من الاعتبار
الا في ذي اجزا يصح افتراقها لامكان صرفه الى البعض كالمؤكد بكل قال ______ مسئلة التخصيص الا عند
شذوذ اقول ______ هذه هي المسئلة الاولى وهي في انه هل يجوز تخصيص العام او هل يجوز اطلاق العام
وارادة الخاص على ما في الكتب المشهورة والامر فيهما قريب اختلفوا فيه فذهب اكثر القائلين بالعموم الى
الجواز خبرا كان العام او امرا او غيره خلافا لشذوذ لا يؤبه بهم مصيرا منهم الى امتناعه في الخبر وفي
الامر ايضا على ما نقل في بعض الكتب المشهورة مسروحين الى ان وقوعه في الخبر يوهم الكذب وفي الامر البدا
وهو ضعيف لان اللفظ لما احتمل التخصيص والتجوز فقيام الدلالة عليه يدفع الابهام والا لكان قول
القائل رايت اسدا مريدا به الانسان كاذبا او اعلمنا انه لم يرد به الحيوان المفترس وليس كذلك الاجماع
واما حجة الاكثرين بالنص والمعقول اما الاول فلقوله خالق كل شي وهو على كل شي قدير ما تذر من شي اتت عليه
الا جعلته كالرميم واوتيت من كل شي مع كونها مخصوصة لانه ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليه ولا نهاما على الجبال والارض

ولم

ولم يجعلها كالرميم ولا نها ما انت السما والارض هذا في الخبر واما في الاوامر العاملة فلقوله تعالى
اقتلوا المشركين السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
مع خصوصها لعدم قتل اهل الذمة وقطع كل سارق وجلد كل زان الى غير ذلك من النصوص العامة المخصوصة
حتى انه قيل لم يرد عام غير قوله وهو بكل شي عليم الا وهو مخصص ولو لم يكن ذلك جايزا لما وقع كلام الشارع
واما المعقول فلان حاصل التخصيص على ما مر يرجع الى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقة الى
جهة الخصوص بطريق المجاز والتجوز غير ممتنع لا لذاته ولا لغيره وهذا الوقوع بيانا وقوعه لم يلزم عنه محال
لا لذاته ولا بالنظر الى وضع اللغة ولهذا يصح من اللغوي ان يقول جاني كل من في هذا البلد وان تخلف عنه بعضهم
ولا بالنظر الى الداعي الى ذلك الاولى الغير اذ لا يلزم من عدم كل مانع سواه قال ______ مسئلة الاكثر
انه لا بد في التخصيص من بقا جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل اثنان وقيل واحد والمختار انه بالاستثنا
والبدل يجوز الى واحد بالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل
زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة وبالمنفصل في غير المحصور او العدد الكثير المذهب الاول اقول ______
هذه المسئلة الثانية وهي في بيان اختلاف المتفقين بالعموم وجواز تخصيصه في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص
في جميع الفاظ العموم اليها فصار صايرون الى انه لا بد في جميع الالفاظ العامة من بقا جمع يقرب من مدلوله يعني
من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا والمراد من القرب ان يكون الباقي اكثر من النصف وهو مذهب ابي الحسين
البصري واليه ميل امام الحرمين واكثر اصحابنا واليه يقول والاكثر واخرون الى انه يكفي في الكل ثلثة وهو ٢٥
مذهب القفال من اصحابنا في الجموع المعرفة نحو الرجال والمسلمين دون غيرها من الفاظ العموم وقيل يكفي اثنان
وقيل واحد والمختار عند المصنف انه بالاستثنا يعني ان التخصيص ان كان بالاستثنا والبدل يجوز الى الواحد
نحو اكرم الناس الا الجهال واكرم الناس العالم اذا كان العالم بينهم واحدا وان كان بالمتصل غيرهما كالصفة
والشرط ونحوهما يجوز الى اثنين نحو اكرم الناس العلما او ان كانوا علما مع كون العالم فيهم اثنين وان كان بالمنفصل
فلا يخلو اما ان يكون في المحصور القليل او لا فان كان يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقتل اثنين وهم ثلثة
وان لم يكن بل كان في غير المحصور او في العدد الكثير فالمذهب الاول يعني لا بد ان يكون الباقي اكثر من النصف
قال ______ لنا انه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا وفي نسخة وكذا في
المنتهى لاغيا وكذلك اكلت كل رمانة وكذلك لو قال من دخل واكل وفسره بثلثة اقول ______
هذه الحجة على ما اختاره من انه لا بد في غير المحصور سوا كان من امثلة الشرط نحو من دخل داري واكل
فاكرمه او من غيرها نحو قتلت كل من في البلد وفي العدد الكثير نحو اكلت كل رمانة وكان عنده الف
من بقا جمع يقرب من مدلوله وهي ابي الحسين البصري وتوجيهها ان يقال مما يدل على انه لا بد فيما ذكرنا من ٥
الصور من بقا جمع كما ذكرنا استقباح اهل اللغة قول القايل قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة ونحوها
لا يقرب من مدلوله كلهم واستقباحهم قوله اكلت كل رمانة وقد اكل ثلثة وما فوقها مما لا يقرب من
مدلولها كلها وهي الف في المثال وقوله لغلامه من دخل داري واكل فاكرمه ثم تفسيره من ثلثة وما فوقها مما لا يقرب

من مدلول من وعند القائل لا عبا اى متلاعبا بالكلام او لاغيا من لغى اذا قال باطلا ولا كذلك اذا فسر
الكل في الصورتين بمن ما لكثرة القرينة من مدلول اللفظ فانه تعلموا فما مطابقا لوضع اهل اللغة
قال القائل الناس ولله بالتخصيص وبما قيل في المسئلة الرابعة من ابنية الجمع يصح اطلاقها على اثنين
حقيقة مستدلا لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به اخوان وقوله انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون
وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الكل حرف واحد وهو ان يقال لا يلزم من جواز استعمال
ما ليس بعام كالجمع المنكر في اثنين وبالله جواز ما هو عام من صيغ العموم فيهما لقيام الفارق القادح
واليه اشار بقوله ورد بان الجمع يعني الجمع المنكر ليس بعام قال ـــــــ القائل بالواحد
اكرم الناس الا الجهال واجيب بانه مخصص بالاستثناء ونحوه قالوا وانا له لحافظون وليس محل النزاع قالو
لو امتنع ذلك لكان لتخصيص وذلك يمنع الجمع واجيب بان الممتنع تخصيص خاص كما تقدم قالوا قال الذين قال
لهم الناس واريد نعيم ابن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا لو صح اكلت
الخبز وشربت الماء لما قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود الوجودي فليس من العموم
والخصوص في شيء قال هذه خمس شبه للصائرين الى جواز رد العام بالتخصيص الى الواحد توجيه الاولى
ان يقال لو لم يصح لما صح قول القائل اكرم الناس الا الجهال عندما يكون العالم منهم واحدا لكنه جائز
وتوجيه الجواب ان يقال هذا غير وارد علينا لانه مخصص بالاستثناء والمخصص به ونحوه يعني البدل على
ما اختاره يجوز رده الى الواحد على ما سيأتي بيانه في الاستثناء ولفظه نحوه يحتاج الى تقرير كما ذكرنا
ليستقيم لان وجه رفع قوله ونحوه بعيد والظاهر جره وهو لا يستقيم بدون ضميمه اذ ظاهر اللفظ
يشعر بان اكرم الناس الا الجهال مخصص بنحو الاستثناء وهو باطل وتوجيه الثانية وهي قوله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون هو انه اطلق ضمير الجمع واراد به نفسه وتوجيه الجواب ان يقال هو محل النزاع
لان الضمير ليس بعام وانما هذا استعمال الضمير الجمع وارادة نفسه وحده تعظيما فهو بمعزل عن العموم
والتخصيص لواحد وتوجيه الثالثة ان يقال لو امتنع ذلك اعني التخصيص الى الواحد لامتنع مطلقا والتالي
باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلانه لو امتنع لكان التخصيص وجه ادونه مجازا اذ الاصل
عدم مانع عنده وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص فيمنع الجميع وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه
لو امتنع لكان المطلق التخصيص لجواز ان يكون لتخصيص خاص وهو الذي يستعمله العرب ويستقبحه اهل اللسان
لقلة المستبقى بما بعد من الدليل وتوجيه الرابعة والخامسة وهما الامدي واردهما اعتراضا على حجة ابي
الحسين قايلا انها وان كانت قرينة من السداد وقد قلده فيها جماعة كثيرة الا ان القايل ان يقول متى
يكون الرد الى الواحد مستهجنا اذا كان مريدا للواحد من حيث ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ وقد اقترن
به قرينة او اذا لم يكن كذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وبيان ذلك النص وصحة الاطلاق اما الاول فقوله
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واريد بالناس الاول نعيم بن مسعود الاشجعي بعينه ولم يعد ٥
ذلك مستهجنا للقرينة واما الثاني فلصحة قول القائل اكلت الخبز وشربت الماء مريدا به واحدا من جنس مدلولات اللفظ العام
بل اقل

بل اقل شيء منه لكل الجنس من غير استهجان للقرينة وتقرير الجواب عنهما وهو للمصنف لنا عن الاول
بان يقال لا نسلم ان الناس عام ليتم الاستدلال لجواز ان يكون للمعهود واذا دل فلا عموم ولا استدلال
ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يتم لو صح اطلاق الرجال مثلا على رجل معين معهود بينك وبين مخاطبك
اذ المعهود في مثالنا الناس وهو الجمع المعرف نفسه وفي صيغته نظر والتمسك بما ذهب اليه الامام من
جواز اطلاق الجمع على الواحد كما مر في المسئلة الرابعة لا يفيد لما نقلنا عن الغزالي ان قوله انت حسبي
للرجال حال استعمال لفظ الجمع مع ارادة معنا هو مقام الواحد لغرض لا ارادة الواحد من الجمع والظاهر
صحته فان القائل لو مدح رجلا عند صاحبه وقال هو رجل ثم صاحبه يؤكد قوله جزما على سبيل قولهم
رب واحد يعدل الفا ويقول ما هو رجل بل رجال ففي هذه الصورة لو خاطب القائل صاحبه بقوله رايت
الرجال مثلا مريدا به ذلك الممدوح بالرجولية المعهود بينهما لا يشتبه ظاهرا واما عن الثاني فان يقال
لا نسلم ان اللام في الخبز والماء للاستغراق ليصح الاستدلال بل ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني
اعني الماهية لان اللام لها وهي من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة ولهذا يصح ان كل من المتقابلين بها
لكن لما تعذر وجود الماهية في الخارج بدون فرد من افرادها المطابق لها يصدق المشخصات حمل على
ذلك البعض لضرورة الوجود فاللام للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود الخارجي لاشتراكهما
في عدم الاستغراق وان افترقا في كون المعهود الخارجي شخصيا يمنع الشركة بخلاف المطابق للمعهود الذهني
فانه منكر غير مشخص وعلى هذا فلا يكون للخبز والماء في المثال المذكور من العموم والخصوص في شيء فيبطل الاحتجاج
بهما وقس عليه ما يرد عليك من اشكالها قال ـــــــ المخصص متصل ومنفصل المتصل الاستثناء
المتصل والشرط والصفة وبدل البعض اقول ـــــــ هذا هو الصنف الخامس وهو في المخصص
وما يعرف التخصيص به في طريق كان اعني ادلة التخصيص وهي قسمان متصل ومنفصل اما القسم الاول
فالمشهور انه اربعة انواع الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد المصنف بدل البعض
قال في المنتهى وقد اهمل بدل البعض وهو مخصص بالاتفاق كالشرط والصفة وحكم بدل البعض عنده حكم الاستثناء
على ما سيجيء ولهذا لم يفرده بالذكر ولم يجعل الانواع خمسة بل يتكلم في الاربعة المشهورة وعلة تخصيصه
بذلك دون غيره من الابدال لا يخفى على الذكي الفطن اذ لا يتصور التخصيص في غيره يظهر بالتأمل قال
الاستثناء في المنقطع قيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الحقيقة قيل متواطئ وقيل مشترك ولا بد لصحته من
المخالفة في نفي الحكم او في المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه مثل ما زاد الا ما نقص ولان المتصل
اظهر لم يحمله فقهاء الامصار على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا في له عندي مائة درهم الا
ثوبا وشبهه الا قيمته ثوب اقول ـــــــ هذا شروع منه في الكلام على النوع الاول وهو
الاستثناء هل هو حقيقة في المنقطع ام لا وعلى احدهما وعلى تحقيق مدلول الاستثناء المتصل فنقول الاستثناء
ينقسم الى متصل ومنقطع ولا مدخل للمنقطع في التخصيص ولا نعرف خلافا في صحته لغة وانما الخلاف
في ان الاستثناء في المنقطع هل هو حقيقة او مجاز وعلى تقدير ان يكون حقيقة فيه وهو المراد من قوله وعلى الحقيقة

مثل هو متواطي اي مشترك بالاشتراك المعنوي او مشترك بالاشتراك اللفظي وذهب الي كل طايفة ممن
ذهب الي مجاز فيه مستمسك بسبق فهم المتصل من غير قرينة وهو دليل كونه مجازا في غيره ورد بمنع السبق
ويتمسك ايضا بان الاستثنا ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اي لفصه لانه استعمال من الشي ولا ينقص
الا في المتصل اذ الجملة الاولى في المنقطع باقية بحالها لم تتغير ولا تعلق للثاني بها اصلا ورد بجواز
كونه ماخوذا من الثنية وكان الكلام كان واحدا فثنى اذ ليس احد الامرين اولى من الاخر وهذا
المعنى محقق فيهما واورده عليه بانه لو كان من الثنية لكان كل ما وجد فيه معنى الثنية من الكلام
استثنا وليس كذلك ولو سلم انه مشتق من الثني لكن لا يلزم من اشتقاقه باعتبار معنى ان لا يكون حقيقة
في معنى آخر كالقرو في الطهر مع اشتقاقه من الاجتماع الذي هو في الحيض على ما سبق في اوايل الكتاب
ومن ذهب الى التواطو تمسك بان العلما نوعوا الاستثنا ثم قسموا الى المتصل والمنقطع ومورد القسمة
مشترك بين القسمين فيكون متواطيا ورد بانه لو صح هذا لزم ان يكون اسم الفاعل حقيقة في المستقبل لانه
نوع وقسم وهو مجاز فيه اتفاقا وتمسك ايضا بان جعل القدر المشترك بينهما وهو مطلق المخالفة اولى نفيا
للاشتراك والمجاز لكونهما على خلاف الاصل ورد بانه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وقد تقدم مثله في الامر
مشروحا فليطالع ثمة ومن ذهب الى الاشتراك اللفظي تمسك بان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير
اخراج واذا لم يشتركا فيما يصلح جعل اللفظ له واطلق اللفظ عليهما كان مشتركا لفظا اذ الاصل في الاطلاق
الحقيقة واجيب باشتراكهما في المخالفة اي مخالفة ما بعدهما لما قبلهما وهو يصلح لجعل اللفظ لهما سلمنا عدم الصلوح
لكن اذا ثبت دليل المجاز بطل التمسك بكون الاصل في الاطلاق الحقيقة والا فلا يثبت مجاز اصلا سلمناه لكنه
معارض بان الاصل عدم الاشتراك ولهذا الاختلاف اختلفوا في صحة الاستثنا من غير الجنس فمن ذهب الى
انه مجاز وهم الاكثرون وطايفة من اصحابنا منع من صحة حمله على المنقطع الا عند تعذر المتصل وكذلك مهما
امكنهم الحمل على المتصل ولو بجعل الاستثنا عن المعنى المدلول عليه بالالتزام كما في المثال المضروب لاشتراك المستثنى
والمستثنى منه اعني الثوب والدراهم في صفة القيمة لانهم حملوه على المنفصل ومن ذهب الى انه حقيقة كاصحاب
ابي حنيفة واما الكل والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة وطايفة من اصحابنا جوزوا ذلك من غير
تعذر واذا عرفت ذلك فاعلم ان الكل اتفقوا على انه لا بد لصحة اي لصحة الاستثنا المنقطع من مفارقته
المتصل في مخالفته اما في نفي الحكم مثل ما جاني زيد الا عمرا او في كون المستثنى حكم آخر له مخالفة بوجه ما مع
المستثنى منه مثل ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر مثله في لكن لانها تقدر بها والى هذا الاتفاق اشار
من ذهب الى انه مجاز في المنقطع وقال لو لم يكن مجازا فيه لم تشترط مفارقته للحقيقة واعلم ان المشهور ان
ما زاد الا ما نقص استثنا من الجنس لا ستثنا النقصان من الزيادة والنقصان ليس من جنسها ورد بمنع كون غيرصح
معناه ما زاد الا النقصان لجواز ان لا يكون ما مصدرية بل يكون بمعنى الذي حتى كانه قال ما زاد الا الذي
نقص حيث كان له مائة وزاد عليها خمسة ثم نقص تلك الخمسة وعلى هذا يكون متصلا سلمنا ان معناه ما زاد
الا النقصان لكن لا نسلم ان النقصان ليس من جنس الزيادة لان النقصان ايضا يزيد وفيه تعسف قال

واما

واما حده فعلى التواطو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يمكن
في حد فقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج واما المتصل فقد قال الغزالي قول
ذو صيغ مخصوصة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي
والغاية مثل قام القوم ولم تقم زيد ولا يرد الاولان وعلى عكسه جا القوم الا زيدا فانه ليس بشرط ولا صفة
ولا غاية واورد على طرده قام القوم الا زيد وعلى عكسه ما جا الا زيد فانه لم يتصل بجملة وان مدلول كل
استثنا متصل مراد بالاول والاحتراز من الشرط والصفة وهم والاولى اخراج بالا واخواتها اقول
اما حده الاستثنا فعلى القول بالتواطو اي بكونه مشتركا بالاشتراك المعنوي بين المتصل والمنقطع ان يقال ما
دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فما دل على مخالفة هو الجنس وقوله بالا واخواتها نحو ليس ولا يكون
وما عدا وما خلا وعدا وخلا وحاشا وسوى وسوا وغير عند حمله على الاحتراز عما دل على مخالفة لانها
نحو جاني القوم ولم يجي زيد وقام زيد لا عمرو وامثالها وتقييدا لا كانت بغير الصفة احترازا عن الا التي هي صفة
وهي ما كانت تابعة لجمع منكور غير محصور اي بحيث لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثنا نحو قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولنا على القول بالاشتراك اللفظي او بكونه مجازا في المنقطع فذهب المصنف الى
انه لا يمكن ان يجمعا في حد واحتج عليه في بعض كتبه النحوية بان احدهما مخرج من جنس المعنى والاخر غير مخرج
واذا اختلفا في الفصل تعذر جمعهما نحو نعم يمكن حدهما بحد واحد باعتبار اللفظ وهو ان يقال هو المذكور
بعد الا واخواتها ولقايل ان يقول لو زيد عليه مخرجا او غير مخرج لان احدهما باعتبار المعنى واذا تعذر جمعهما
على ما ذهب اليه يحتاج كل الى حده على حدته فيقال في المنقطع ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير
اخراج ولا يخفى عليك فايدة القيود بعد ما مر واما المتصل فقد قال الغزالي رحمه الله في حده انه قول ذو صيغ
محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وقال رحمه الله وانما قلت قول احترازا عن التخصيص لانه قد لا يكون
بقول بل بالفعل وقرينة او دليل عقل وان كان قولا فلا يختص صيغة وقولنا ذو صيغ مخصوصة احترازا عن قوله
رايت المؤمنين ولم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثنا ومن هذا تعرف ان لفظة محصورة غير محتاجة
اليها واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي لا بالوصف مطلقا ليكون ذو صيغ مخصوصة والغاية
ومثل قام القوم ولم تقم زيد ولا يرد الاولان اعني التخصيص بالشرط والوصف لانهما مرادان بالقول الاول لان
المراد من الصيغة احدى ادوات الاستثنا وهو يعرف انه لا يرد الاخيران اعني الغاية ومثل قام القوم ولم تقم زيد
ايضا لانهما ليسا من ادوات الاستثنا واورد على عكسه جا القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع كونه استثنا
ويندفع هذا بكون المراد قول ذو احدى صيغ لكنه تعسف لا اختفاء وروده على ظاهر الحد وقيل هو لفظ
متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقوله لفظ احتراز
عن الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص وقوله متصل بجملة احترازا عن الدلايل اللفظية المخصصة المنفصلة
وقوله لا يستقل بنفسه احترازا عن مثل قام القوم ولم تقم زيد وقوله دال احترازا عن الصيغ المهملة وقوله على ان
مدلوله والمراد مدلول جزوه لمدلول زيد في جاني القوم الا زيدا لا مدلول الا زيدا غير مراد بما اتصل به يعني

بالقوم في مثالنا احترازٌ عن الاسما المؤكدة والنعت نحو جاني القوم العلما كلهم وشبهه وقوله بلا شرط
ولا صفة ولا غاية احترازٌ عنها والآمدي ذكر هذا الحد الا انه ذكر بدل قوله بلا شرط الى اخره بحرف الا
واخواتها وقال هو احترازٌ عن مثل قام القوم دون زيد واورد على طرده قام القوم الا زيد وهو لا يرد
على ما ذكره الآمدي وعلى عكسه ما جا الا زيد فانه لم يتصل بحكم وهذا انما يرد عليهما لو سلمنا ان فاعل ما جا هو
احد انما لو قيل انه الاحد المقدر على ما ذهب اليه بعض النحاة فلا يرد عليهما واورد على عكسه ايضا
انه لو كل استثنا متصل مراد بالاول على اختيار من المذهب الصحيح في الاستثنا ولو سلمه الخصم ولا يخفى ان هذا
لو صح لورد على عكس حد الغزالي صح به في المنتهى وكانه انما لم يذكر على حد الغزالي لانه يعلم من ههنا وروده
عليه لكن لو عكس لكان اولى والاعتراض بالشرط والصفة وهم لكونهما مرادين بالاول كما مر والاولى في حده
هو اخراج بالا واخواتها والصواب ان يقال بالا او احد اخواتها والا لورد على عكسه جا القوم الا زيد اذ
الواو بعض الجمع قال ___ وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثنا فالاكثر المراد بعشرة في قولك عشرة
الا ثلثة سبعة والا قرينة لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازا سبعة كاسمين مركب
ومفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا
الى سبعة وهو الصحيح لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها وكونه لم يرد
استثنا نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولا يقطع بان الضمير للجارية بكمالها العربية على انه لاخراج البعض
من كل ولا بطال النصوص والعلم بانا نسقط الخارج فيعلم ان المسند اليه ما بقي والثاني كذلك للعلم بانه
خارج عن قانون اللغة اذ لا تركيب من ثلثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف ولامتناع اعادة الضمير على
جزو الاسم في الا نصفها ولاجماع العربية الى آخره اقول ___ قد اختلف عبارة المصنف
في التعبير عن هذا الخلاف قال في المنتهى وقد اختلف في تحقيق مدلول المفردات في الاستثنا المتصل وقال
في كتبه النحوية وقد اختلف في تحقيق معنى الاستثنا وقال ههنا ما قال والامر فيها قريب اذا عرفت ذلك
فنقول ذهب الاكثرون الى ان الاستثنا هو مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه بالا ثلثة عنده هو الا في قولك عندي
عشرة الا ثلثة مبين لغرض المتكلم بالمستثنى منه الذي هو عشرة ليعرف ان مراده منها كان سبعة فهو عندهم
مثل التخصيص بغيره اي بغير الاستثنا الا ترى ان قوله عليه السلام لا تقتلوا اهل الذمة مبين لغرض المتكلم بالمشركين
في قوله تعالى اقتلوا المشركين وذهب القاضي ابو بكر الى ان المستثنى والمستثنى منه واله الاستثنا جميعا موضوع
لمعنى واحد وهو ما يفهم منه آخرا من غير تقدير الاول المعنى ثم الاخراج منه حتى كان العرب وضعت لمعنى
السبعة عبارتين احديهما مفردة وهي سبعة والاخرى مركبة وهي عشرة الا ثلثة وذهبت طائفة الى
ان المستثنى منه مراد به الجميع بالنظر الى الافراد من غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى على التحقيق وحكم
بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى الباقي وهو الصحيح عند المصنف وصحته انما تبين بفساد المذهبين تقريره
الاولين اما فساد الاول فلانه لو كان كما زعموا لزم الاستثنا المستغرق والتسلسل وعود الضمير الى ما ليس له
وجود واجماع اهل العربية وبطلان نصوصية الالفاظ الناصة ومخالفة العلم الضروري والتوالي باسرها باطلة
فكذا

فكذا المتقدم اما الملازمة الاولى فلان المراد من الجارية في قول القائل اشتريت الجارية الا نصفها يكون نصفا
كما ذهبوا اليه فيكون كانه استثنى نصفها من مستغرقه واما الثانية فلانه لما لزم استثنا نصفها من نصفها فيكون
المراد من النصف الاول الربع ثم الثمن ثم نصف الثمن الى غير نهاية وهو المعنى بالتسلسل واما الثالثة
فلان الضمير راجع الى الجارية بكمالها مع وجوب رجوعه الى المستثنى منه وهو النصف واما الرابعة فلاتفاق اهل
اللسان والعربية على ان الاستثنا المتصل هو اخراج بعض من كل وعلى ما ذهبوا اليه اما ان لا يكون اخراجا او يكون
اخراج الشي من نفسه والخامسة فلحكمهم ان المراد من العشرة السبعة مع كون العشرة نصا في مدلولها واما
السادسة فللعلم الضروري بانا نسقط الخارج يعني المستثنى من المستثنى منه فيعلم ان المسند اليه ما بقي
بعد الاسقاط وههنا لو اسقطنا لم يبق شي واما بطلان التوالي فمبني على البيان وللقائل ان يمنع لزوم الاستغراق
بانه انما كان يلزم لو كانت لفظة الا عندهم الا الاستثنا وليس كذلك بل هي مع المستثنى قرينة لبيان الغرض
فلا يلزم ولزوم التسلسل وكذا رجوع الضمير الى ما ليس له مبني على لزوم استثنا النصف من النصف وقد
وقد عرفت حاله واما اجماع العربية على انه اخراج البعض من كل فانما يتم التمسك به لو كان مرادهم منه
انه اخراج بعض من كل مراد به جميع مدلوله حالة التركيب وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اخراج بعض
من كل مراد به جميع مدلوله حالة الافراد ولجواز ان يكون مرادهم منه ما يراد ومعنى التخصيص وهو
قصر العام على بعض مسماه اذ لا يصدق عليه انه اخراج بعض من كل ولهذا فسر ابو الحسين باخراج بعض ما
تناوله الخطاب ولا يقال لا يجوز ان يكون مرادهم هذا والا لما بقي فرق بين التخصيص والاستثنا لانه انما يلزم
لو اقتصروا على اخراج بعض من كل وليس كذلك لانهم قالوا هو اخراج بعض من كل بالا واخواتها واذا كان فارق
مطلق التخصيص واما بطلان النصوصية فمشترك الالزام لحكمكم بان المراد من المشركين الا اهل
الذمة مع كونه نصا في الجميع والجواب يكون مشتركا واما حديث الاسقاط ولا يخفى سقوطه بعد ما بينا
واما فساد المذهب الثاني وهو ما ذهب اليه القاضي والثاني كذلك اي غير مستقيم فللعلم الضروري بانه خارج عن
قانون اللغة اذ لم يعهد من كلامهم وضع كلمة مركبة من ثلث كلمات لمعنى جنس ولا ايضا وضع مركب
معرب اوله وهو غير مضاف لمعنى جنس كان او غيره ولامتناع اعادة الضمير الى جز الاسم في مثل اشتريت
الجارية الا نصفها اذ المراد من المجموع هو النصف فيكون الجارية جزء الاسم المركب والضمير راجعا اليها لجزوه
ايضا واما الضمير الذي يكون جزء الاسم ويكون راجعا الى بعض اجزائه الاخرى فلا يمنع كما لو سميت رجلا
بنحو زيد ابوه قائم فان قلت الممتنع عود الضمير الى الجزو فيما هو موضوع لمعنى جنسي قلت لا مدخل لعود
الضمير لان استحالته انما هو لانه لم يعهد تركيب كذلك موضوعا لمعنى جنسي وعلى هذا يكون مع الدليل الاول
بعينه واما اجماع العربية الى اخره فقد مر الكلام عليه قال ___ قالوا الاول لا يستقيم ان
يراد غيره بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعة فتعين وأجيب بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد
ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله الا خمسين عاما
واجيب بما تقدم اقول ___ هاتان شبهتان للاكثرين الذاهبين الى ان الاستثنا هو مبين غرض المتكلم

بالمستثنى منه لتوجيه الاول ان يقال المراد من العشرة في قول القائل له عندي عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان يكون
عشرة بكمالها او سبعة اذ لا قائل بالثالث لكن الاول باطل للعلم بانه ما اقر الا بسبعة فتعين الثاني وهو
المطلوب وتوجيه الجواب ان يقال العلم بانه ما اقر الا بسبعة لا ينافي كون المراد العشرة بكمالها لان
الحكم بالاقرار انما هو باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج ولذلك لا يحكم عالم بلغة العرب على كلام المتكلم
بالاسناد فيما ذكره الا بعد تمامه ولو ظن ظان ان المتكلم اذا قال له عندي عشرة عند نطقه بالميم من
غير ان يعلم وقطع الكلام عليها انه مقر بالعشرة مسندا اليها الاقرار لكان يحبط العلماء بانه يجوز
له ان يذكر ما يخرجه قبل الحكم بالاسناد وقال في المنتهى اذ التحقيق ذكر في الفاظ العدد النصوص فغيرها
مثلها من عام بالاتفاق وتوجيه الثانية ان يقال لو كان المراد عشرة بكمالها امتنع من الصادق وهو الله عز شانه
لكنه اصدق القائلين مثل قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثاني باطل للوقوع فالمقدم مثله
واما الملازمة فلانه اذا قال فلبث فيهم الف سنة وقصد الى الالف على انفراده بكليته ثم اخرج منها خمسين كان
ما اثبته اولا نافيا له ثانيا فيلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى عنه علوا كبيرا والجواب
ما تقدم بعينه قال القاضي اذا بطل ان يكون عشرة بطل ان يكون سبعة تعين ان يكون الجميع لسبعة واجيب بالمقدم
فيه ان الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص وعلى المختار يحتمل اقول —— هذه شبهة القاضي
وتوجيهها ان يقال لما بطل ان يكون المراد بعشرة العشرة بكمالها لما ذكره الاولون وبطل ان يكون سبعة
لما ذكرتم تعين ان يكون الجميع بغير المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء سبعة وتوجيه الجواب ان يقال
لا نسلم انه بطل ان يكون المراد العشرة بكمالها لما تقدم قال في المنتهى ما معناه فتحصل مما ذكرنا ان الاستثناء
على قول القاضي ليس بتخصيص وهو حق لانه لم يرد بالعشرة شيئا وعلى قول الاكثر تخصيص وهو حق
ايضا اما في الالفاظ العامة فبمعنى قصر العام على بعض مسماه واما فيما ليس بعام كالعدد مثلا فبمعنى
قصر اللفظ على بعض مسماه واما على المذهب المختار فيحتمل لانه من حيث ان المسند اليه بعضه فهو تخصيص
ومن حيث بين ان المراد به الجميع ليس بتخصيص ولذلك لا يكون مجازا وفيه نظر اذ لا يلزم من كون المسند اليه
بعض العشرة وانما كان يلزم لو لم يرد بالعشرة مدلولها سلمناه لكن يلزم كونه مجازا لان التخصيص
من اقسام المجاز لكنه ليس مجازا في المفرد لانه اريد بالعشرة الجميع واليه اشار بقوله ولذلك لا يكون
مجازا ولا في الجملة ايضا لانه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه بضرب من التاويل لا بواسطة
وضع كما سبق تحقيقه في صدر الكتاب وقوله علي عشرة الا ثلثة ليس كذلك لانه يفيد عند المتكلم
من الحكم فيه نعم لو فسر المجاز في الاسناد بان يكون الشيء ظاهرا مسندا الى شيء وبالحقيقة الى غيره صح
كونه مجازا في الاسناد لكن المشهور عند اصحاب المعاني وارباب البيان هو الاول ثم قال وعلى قول
الاكثر يكون مجازا لانه اطلق لفظ الجميع لبعضه في الافراد والاسناد معا وفيه نظر ايضا
لانا لا نسلم كونه مجازا في الاسناد وانما يكون كذلك لو كان مفيدا لخلاف ما عند المتكلم من الحكم
فيه وليس كذلك نعم لو فسر المجاز في الاسناد بما ذكرنا صح لكن عليه ما مر واذا عرفت ذلك فاعلم ان في المنتهى ذكر ههنا
ما يساوي من صور الاستثناء لبيان كونه متصلا ومنقطعا فلنتابعه في ذلك ونذكر طرفا منه ليكمل الكتاب
انتهى

انتهى فائدة واعلم عدة منها قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس
لم يكن من الساجدين لان ابليس ليس من جنس الملائكة لكونه من الجن مخلوقا من نار وله ذرية لقوله
الا ابليس كان من الجن وخلقتني من نار وخلقته من طين افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وليست
الملائكة من جنس الجن ولا مخلوقين من نار لانهم مخلوقون من نور ولا ذرية لهم فيكون منقطعا ورد بان
ابليس كان من الملائكة من نسل يقال لهم الجن على ما قاله ابن عباس وغيره من المفسرين اما لاختفائهم
واستتارهم عن الابصار واما لكونهم خزان الجنة وتسميته جنيا للنسبة اليها كالمكي الى مكة ومما يدل
على كونه منهم انه تعالى استثناه منهم والاصل ان يكون من جنسهم لان الامر بالسجود كان للملائكة لقوله
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والاصل عدم امر وراء ذلك الامر واما حديث الخلق من النار والنور
والذرية وعدمها فليس فيه ما ينافي كونه من الملائكة لجواز ان يكون بعضهم من نار وله ذرية
فان قلت لا بد للذرية من الانثى ولا اناث في الملائكة لقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا في معرض الانكار قلت من الجائز ان تكون الدواعي غيرهم اذ لا امتناع من حصول التوالد
من جنسين ومنها قوله تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين
استثنى الرب من ضمير الاصنام وهو ليس من جنسهم ورد بان الضمير لما كانوا يعبدونه وهو الله والاصنام
لانهم كانوا مشركين لا جاحدين ومنها قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات اي ظننتموهن لاستحالة اليقين بذلك
فان كان متواطئا فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان مشتركا او مجازا فنعم حقيقة عند من جعله من جملة
الاستثناء العامة كما سبق ونعم مجازا على القول الاخر وعلى التقديرين يكون الاستثناء متصلا ورد بعد
تسليم جميع ما فيه بان المستثنى هو اتباع الظن لا الظن وهو ليس من جنس العلم فتوجه ومنها قوله تعالى
لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا وقوله لا عاصم اليوم من امر الله
الا من رحم وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وهي واضحة في المنقطع لان الاستثناء السلام من
اللغو والتجارة من الباطل والرحمة من نفي الصريخ والانقاذ والمعصوم من العاصم والخطأ من القتل مع عدم
تجانسهما وعدم تاويل صحيح يمكن به رده الى المتصل وكذا قول النابغة الذبياني وقفت فيها اصيلا لا اسائلها
اعيت جوابا وما بالربع من احد الا الاواري لأيا ما ابينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد وقال
الآخر ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب ظاهر في المنقطع لاستثناء الاواري من
احد وفلول السيف من عيب اربابها وتاويل من رده الى المتصل بان الاحد يطلق على غير الادمي كما يطلق عليه
نحو ركبت احد الفرسين ورميت احد الحجرين فيكون استثناء الاواري من الاحد من الجنس لصدق الاحد عليه
ضعيف وكذا تاويله ان فلول السيف عيب فيها وان كان فخرا لاربابها حتى كانه قيل لا عيب فيهم غير عيب سيوفهم
للعلم بانه لم يرد ذلك اذ لا يخفى كون الفلول عيبا لكونه في معرض المدح نعم تاويله قول الشاعر وبلدة
ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس بان اليعافير والعيس من جنس الانيس لها لما يونس بها صحيح وفيه على ما ذكرنا
الانيس صح

نظائره قال ــــ مسئلة شرط الاستثناء في الاتصال لفظا او ما في حكمه كقطعه لتنفس
او سعال ونحوه عن ابن عباس يصح وان طال شهرا وقيل يجوز بالنية كغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس
امر به وقيل يصح في القرآن خاصة اقول ــــ هذه المسئلة الاولى من الاربع وهو بيان ان شرط
صحة الاستثناء عند اصحابنا وعند الاكثرين الاتصال بالمستثنى منه لفظا او ما في حكم الاتصال لفظا وهو
ان لا يعد المتكلم به اتماما لعدوله عرفا عن الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما
فاصل بانقطاع النفس او سعال مانع من الاتصال ونحو ذلك ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة
الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان شهرا وعن اصحاب مالك جواز تاخير الاستثناء لكن مع اضمار
الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله واليه اشار بقوله وقيل يجوز
بالنية كغيره اي ويجوز الاستثناء بالنية من غير تلفظ به كالتخصيص وحمل مذهب ابن عباس عليه لقربه
اي لقرب هذا من الحق وبعد ما نقل عنه وحاله منصبه عن ذلك اولقرب هذا من مذهبه لانه كان يرى
ان ما يدين فيه العبد ويقبل ظاهرا ومذهب بعض الفقهاء الى جواز ذلك في كتاب الله دون غيره قال الامام في
البرهان وانما حكمهم على ذلك حمل الحلوه من مبادى كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد
وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تاخر الاستثناء فذلك في سماع السامعين وفهم
الفاهمين لا في كلام رب العالمين وهذا من هؤلاء اقتحام العامات والارتباك في غمرات الجهالات اذ الكلام
ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي تبليغا وهي محمولة على كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه
لا منتظم في وضع العربية فصل سبع الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمستثنى عنه قال ــــ لنا
لو صح لم يقل [عليه السلام] فليكفر عن يمينه معينا لان الاستثناء اسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق والعتق
وايضا فانه يودي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب اقول ــــ هذه حجج ثلث على مذهب الحق توجيه
الاول ان يقال لو صح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه لما عين النبي عليه السلام التكفير لتخليص الحالف والثاني
باطل لانه عين وقال من حلف على شيء ورأى غيره خيرا منه فليات الذي هو خير منه فليكفر عن يمينه وروى
فليكفر عن يمينه وليات الذي هو خير منه واما بيان الملازمة فلانه لو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد النبي
عليه السلام ايضا وقال ــــ فليستثن وليات الذي هو خير منه لكونه طريقا صالحا لتخليص الحالف
عند ايثار الخير في البر وعدم الحنث بل كان الاولى تعيين الاستثناء وترك التعرض للتكفير لان النبي عليه السلام
انما يقصد التيسير والتسهيل ولا يخفى ان الاستثناء ايسر واسهل من التكفير فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته
الى دليل الملازمة اشار بقوله لان الاستثناء اسهل وتوجيه الثاني ان يقال لو صح ذلك لم يعلم النبي عليه السلام بثبوت
الاقرارات والطلاق والعتق وغيرها من عقد نكاح وبيع واجارة ولا باستقرارها ولم يثبت شيء من هذه
العقود ولم يستقر والتالي باطل اتفاقا لما فيه من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية هكذا المقدم واما
الملازمة فلعدم حصول الجزم بثبوت شيء منها اصلا لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين وتوجيه الثالث
ان يقال لو صح ذلك لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولا حصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد لما ذكرنا
بعينه

بعينه وبطلان التالي ظاهر فكذا المقدم قال ــــ قالوا قال عليه السلام والله لاغزون
قريشا ثم سكت فقال بعده ان شاء الله قلنا يحمل على السكوت العارض لما تقدم سأله اليهود عن لبث اهل
الكهف فقال غدا اجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء فقال ان شاء الله قلنا يحمل على
افعل ان شاء الله وقول ابن عباس مؤول بما تقدم او بمعنى المأمور به اقول ــــ هذه شبه تمسك الخصوم
توجيه الاولى ان يقال لو لم يصح لما فعله النبي عليه السلام والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه افصح
فصحاء العرب واما بطلان التالي فلانه روي عنه عليه السلام انه قال والله لاغزون قريشا وقال بعده ان
شاء الله ولا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جوز احدهما جوز الآخر اذ لا قائل بالفرق وتوجيه الجواب
ان يقال هذا السكوت يحتمل ان يكون من السكوت لا يخل بالاتصال الحكمي كما مر بيانه ويحتمل ان يكون غيره واذا
احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو معنا اذ يجب حمله على الاول في الاول وهو المراد من السكوت العارض
لما تقدم من الدليل جمعا بين الدليلين وتوجيه الثانية كالاولى بعينها واما بطلان التالي فلما روي عنه عليه السلام ان
اليهود سألوه عن لبث اهل الكهف فقد قال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال
ان شاء الله ليطابق الحاقه بخبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه قال ليطابق
الالحاق بخبره الاول لجواز ان يكون المراد فقل ان شاء الله اي اقول ان شاء الله عند قولي افعل كذا فقال ان شاء الله
اي افعل ان شاء الله والترجيح معنا كما تقدم وتوجيه الثالثة ان يقال لو لم يصح ذلك لما قال به ابن عباس
لكونه ترجمان القرآن ومن فصحاء العرب المشهود له بالبلاغة لكنه قال كما نقل عنه وتوجيه الجواب ان قوله مؤول
بما تقدم وهو انما كان يجوز تأخير الاستثناء لفظا بشرط اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم
به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى او بمعنى المأمور به ويعني به الاستثناء بمشية الله على ما ظن واعلم
واعلم ان هذه الشبه الثلث وامثالها لا يتوجه على من يجوز التأخير بالنية اذ ما من صورة تورد عليه
الا وله ان يقول انه نواه كما في الشبهتين الاوليين او ان مذهبه جواز التأخير بالنية كما في الثالثة
وانما يتوجه على الاكثرين انها تلزم بامتناع الانفصال وان نواه وعلى هذا فالجواب من طرف الاكثرين
عن هذه الشبهة يكون قول ابن عباس مؤولا بما تقدم لا بالنية ولا بكونه مؤولا بالمعنى المأمور به اللهم الا اذا
كان مذهب الجمهور جواز تأخير الاستثناء بالمشية من غير الله وفيهما نظر اعني في كون المراد من المأمور به الاستثناء
بالمشية وفي تجويز الجمهور تأخير ذلك من غير نية فالاولى في الجواب ما ذكره الآمدي وهو ان ابن عباس مخصوم
بما ذكرناه من الادلة واتفاق غيره من اهل اللغة على ابطاله قال ــــ مسئلة الاستثناء المستغرق
باطل بالاتفاق والاكثر على جواز المساوي والاكثر وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما وقال بعضهم والقاضي
ايضا بمنعه في الاكثر خاصة وقيل ان كان العدد صريحا اقول ــــ هذه ثانية الاربع وقد
اتفقت كلمة الائمة على بطلان الاستثناء المستغرق كقوله علي عشرة الا عشرة قال الغزالي رحمه الله يلزمه
عشرة لانه رفع اقرار ولا اقرار لا يرتفع واختلف في جواز الاستثناء المساوي كقوله علي عشرة
الا خمسة والاكثر من المستغرق كقوله علي عشرة الا ستة او سبعة مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والمسلمين واليهم

الاشارة بقوله والاكثر لسلى جوازهما وذهب الحنابلة والقاضى ابو بكر فى اول قوليه الى منعهما وقال
بعضهم افواله فى الاكثر خاصة وقال بعضهم انما يمتنع الاستثنا الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى
منه صريحا بجواز على مايه الا احدا وخمسين وعشرة اوتسعة وتسعين بخلاف مالو لم يكن صريحا عوجد ما
فى الكيس من الدراهم الا الزيوف فانه يصح وان كانت الدراهم مايه والزيوف تسعة وتسعين واليه اشار
بقوله وقيل ان كان صريحا اى وقيل يمنعه فى الاكثر خاصة بشرط ان يكون العدد صريحا ونقل عن بعض اهل
استقباح استثنا عقد صحيح وان كان قليل النصف عو ماية الا عشرة والا خمسة واشار اليه فى المنتهى
لا يخفى قال لنا ـــــ ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر الناس المساوى
وفى نسخة فالمساوى واولى جايع الا من اطعمته وايضا فان فقها الامصار على انه لو قال عشرة الا تسعة
لم يلزمه الا درهم ولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة اقول ـــــ هذه حجج ثلث على صحة مذهب | لوم
الاكثرين توجيه الاولى ان يقال لو لم يجز استثنا الاكثر لما وقع فى القران والتالى باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
مع ان والغاوون اكثر من غيرهم لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولا تجد اكثرهم شاكرين وقليل
من عبادى الشكور ولكن اكثرهم لا يعقلون لا يؤمنون الى غير ذلك واذا صح استثنا الاكثر فاستثنا المساوى
يصح بالطريق الاولى لا سيما للاكثر عليه وزيادة ولا يخفى ان هذه ـ الحجة لا تنهض على من يجوز مثل خذ ما فى
الكيس من الدراهم الا الزيوف وقد اعترض عليه بانه يحتمل ان يكون الاستثنا فى قوله الا من اتبعك من الغاوين
منقطعا والاصل لا يثبت . واجيب بانه اذا ثبت ان الاولى اعم وجب الحمل على الاتصال والا لم يثبت متصل
ابدا للاحتمال قال فى المنتهى فان قيل انما جاز ذلك لان العدد غير صريح قلنا مذهب غير معروف للمعتبر وحاصل
الجواب لزوم القول الثالث وفيه دقة والاستدلال بهذه الاية على هذا الوجه اولى من الوجه الذى استدل
به فى الكتب المشهورة وهو ان هذه الاية مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
يقتضى وجوب كونه اقل والا لزم ان يكون كل واحد من الغاوين وغيرهم اقل من الآخر وهو محال لان اللازم
من الثانيه ان المخلصين اقل من الغاوين ومن الاولى ان الغاوين اقل من العباد غير الغاوين ولا استحالة
فيه لان غير الغاوين اعم من المخلصين ومن هذا اطلع على فساد ما تمسك الامدى بها ايضا حيث قال ان
تساووا فقد استثنى المساوى وان تفاوتوا فايهما كان الاكثر فقد استثناه لانتنابه على تساوى المخلص
وغير الغاوى مع كون الثانى اكثر وتوجيه الثانيه ان يقال لو لم يجز لم يقع فى لسان اهل اللغة ولم يصح استعماله
واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة والتالى باطل للوقوع فى لسانهم وعدم استقباحهم استعمال القول
القايل للجماعة كلكم جايع الا من اطعمته مع كون اطعمهم واكثر الجماعة والاعتراض عليه ان يكون الاستثنا منقطعا
والجواب بوجوب حمله وعدم اسهامها على ما ذكرناه والجواب عنه على ما فى المنتهى كما فى الاولى بعينه وتوجيه
الثالثة ان يقال لولا ظهوره اى لولا كون استعمال الاستثنا الاكثر والمساوى فى مدلوله ظاهرا اى حقيقة اولولا
ظهور صحته لما اتفق على الحكم لمقتضاه فقها الامصار اى اكثرهم على ما قال فى المنتهى وايضا فان اكثر فقها
الامصار

الامصار وانما يجب الحمل على هذا الكون نفى التالى والملازمة ظاهرة اذا العادة تقضى ذلك ولذلك قال ـــــ
لما اتفقوا عليه عادة والتالى باطل لاتفاقهم على انه لو قال له على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم قال
الاول مقتضى الدليل منعه الى آخره واجيب بالمنع لان الاستثنا بعد الاخراج ولو سلم فالدليل ممتنع قالوا
عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم مستقبح ركيك واجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشرة الا دانقا
ودانقا الى عشرين اقول ـــــ هاتان شبهتان للقايل بجواز استثنا الاقل دون المساوى والاكثر
توجيه الاولى ان يقال مقتضى الدليل منعه اعنى منع الاستثنا مطلقا للزوم الكذب فى كل استثنا لكونه
انكارا بعد اقرار وجحدا بعد اعتراف لكنا خالفناه فى الاقل المعنى لم يوجد فى المساوى والاكثر وهو كون القليل
فى معرض النسيان لقلته الى ان القلب اليه بخلاف الكثير والمساوى فيبقى فيهما سواه على الاصل وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان مقتضى الدليل منعه قوله لانه انكار بعد اقرار ممنوع وانما يلزم لو كان الاخراج بعد الاسناد
لكن الامر بالعكس كما مر تحقيقه بل الاصل قبوله لامكان صدق المتكلم به ودفعا للضرر عنه اذ المقر
بما اقر بما قال فى لفظه غير انه نسيه بذكر بعد الاقرار فلو لم يصح الاستثنا لتضرر به وعند ذلك يجب
اعتقاد ما ذكرناه وهو كون القبول هو الاصل حتى لا يكون قبوله فى الاقل على خلاف الاصل ولو سلم بعد
اقتضا الدليل منعه لكونه على خلاف الاصل لكن كل ما هو على خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه اذ
الدليل هو المتبع لكن دل الدليل على صحته وهى الحجج الثلث المذكورة اولا وتوجيه الثانيه ان يقال لو كان
استثنا الاكثر نحو له عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم صحيحا لما استقبح لكنه استقبح له عشرة الا درهم
لكن الثانى باطل بالاتفاق فالمقدم مثله وتوجيه الجواب ان يقال اولا لا نسلم استقباحه سلمناه لكن الاستقباح
لا يمنع الصحة كقولك له على عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين دانقا فانه مع كونه فى غاية الاستقباح
يصح لغة بالاتفاق قال ـــــ مسئلة الاستثنا بعد جمل بالواو وقال الشافعية للجميع والحنفية
للاخيرة والغزالى والقاضى بالوقف والشريف بالاشتراك ابو الحسين ان تبين الاضراب عن الاولى فللاخيرة
مثل ان تختلفا نوعا او اسما وليس الثانى ضميره او حكما غير مشترك كبيرا فى غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر
الانقطاع فللاخيرة والاتصال فللجميع والا فالوقف اقول هذه المسئلة وهى فى بيان حكم الاستثنا اذا تعقب
جملا متعاطفة بالواو وهو قول ذهبت الشافعية الى انه يرجع الى الجميع والحنفية الى انه يرجع الى الاخيرة
والقاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الى الوقف والشريف المرتضى من الشيعة الى القول بالاشتراك
يعنى الى القول بكونه مشتركا بين رجوعه الى الكل والى الاخيرة وذهب ابو الحسين البصرى والقاضى عبد الجبار
وجماعة من المعتزلة الى انه ان تبين الاضراب عن الاولى فالاستثنا للجملة الاخيرة وقال الامدى
وهو اربعة اقسام الاول ان تختلف الجملتان نوعا نحو اكرم بنى تميم وجاءت الحفاة البصريون الا الغادرة
الثانى ان تتحدا نوعا وتختلفا اسما وحكما نحو اكرم بنى تميم واضرب ربيعة الا الطوال الثالث ان تتحدا
نوعا وحكما لا اسما نحو سلم على بنى تميم وسلم على ربيعة الا الطوال الرابع ان تتحدا نوعا واسما لا حكما
لكن الحكمان لا يشتركان فى غرض واحد نحو سلم على بنى تميم واستاجر بنى تميم الا الطوال وان اقوى هذه

الاقسام ٤ اقتضا اختصاص الاستثنا بالجملة الاخيرة الاول ثم الثاني ثم الرابع وان لم يبين الاضراب
عن الاولى بل لها نوع بها فالاستثنا للجميع قال الآمدي ايضا هو اربعة اخرى الاول ان يتحدا نوعًا واسمًا
لا حكما لكن الحكمان يشتركان في غرض واحد نحو سلم على بني تميم واكرم بني تميم لاشتراكهما في غرض التعظيم
الثاني ان يتحدا نوعا واختلفا حكما واسم الاول مضمر في الثانية نحو اكرم بني تميم واستاجرهم الا
الطوال الثالث بالعكس من الذي قبله كما لو قال اكرم بني تميم وربيعة الا الطوال الرابع ان يختلف
نوع الجمل المتعاقبة الا انه قد اضمر في الجملة الاخيرة ما تقدم او كان غرض الاحكام المختلفة واحدا
كما في آية القذف لان قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة امر وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واوليك
هم الفاسقون خبر مع اشتراك الكل في غرض الانتقام ثم المصنف عبر عن الاقسام الاربعة بقوله
مثل ان يختلفا نوعا واسما وليس الثاني اي الاسم الثاني ضميره اي ضمير الاسم الاول وحكما غير مشتركين
في غرض والذي يرى في وجه الحصر وتطبيق كلام المصنف عليه ان يقال الجملتان اما ان يختلفا نوعا بان يكون
مثلا احدهما خبرية والاخرى انشائية والا فان كان فاما ان يختلفا اسما وليس الاسم الثاني ضمير الاسم
الاول اولا فان كان فاما ان يختلفا حكما والحكمان غير مشتركين في غرض واحد اولا فان كان فهو القسم الاول
المعبر عنه بقوله مثل ان يختلفا نوعا وان لم يختلفا نوعا بل اتحدا فيه فاما ان يختلفا اسما على الوجه الذي
ذكرناه اولا وكلاهما اما ان يختلف حكما كما ذكرناه اولا فان اختلفا اسما لا حكما فهو الثالث المعبر عنه بقوله
اواسما وليس الثاني ضمير الاول وان اختلفا حكما لا اسما فهو الرابع المعبر عنه بقوله او حكما غير مشتركين في غرض
وان اختلفا اسما وحكما فهو الثاني وهو داخل اما في قوله او اسما وليس الثاني ضميره او في قوله او حكما غير مشتركين
في غرض وقوله في الاول باعتبار الاختلاف في الاسم وفي الثاني باعتبار الاختلاف في الحكم واذا
عرفت ذلك فاعلم ان مقابل القسم الاول المشتمل على خمسة قيود الاختلاف في النوع والاسم بشرط
ان يكون الخلاف باضمار وفي الحكم بشرط ان لا يشترط في غرض وان القسم بحسب الانقسام العقلي الى تسعة
وعشرين وجها من انتفاء وامتناع ان يكون بانتفاء احد القيود وهو خمسة او بانتفاء اثنين وهو عشرة
او بانتفاء ثلثة وهو عشرة او بانتفاء اربعة وهو اربعة او بانتفاء مجموع الخمسة واحد لكن بحسب الوقوع والوجود
لا يزيد على اثنين وعشرين وجها لاستحالة ان يكون انتفاؤه بانتفاء الاختلاف في الاسم مع انتفاء عدم الاضمار
لاداية الى اتحاد الاسم مع الاضمار وهو محال وعلى هذا سقط سبعة اقسام الخماسي وثلثة من الاربعة
الرباعية واثنان من التسعة الثلاثية وواحد من العشرة وبما ذكرنا ان قول المصنف والا فللجميع
يحتوي على اقسام كثيرة ولا ينحصر في اربعة كما ذكره الآمدي ولا يخفى ان الاول من الاربعة التي ذكرها من الثلاثية
والثاني من الثنائية او الثلاثية لاحتمال اشتراك اكرام بني تميم واستيجارهم في غرض واحد والثالث من الثنائية
او الثلاثية لاحتمال الاختلاف في الغرض من اكرام بني تميم واكرام ربيعة وقس على ما ذكرنا دخول الرابع هذه الاربعة   القسم
فيما يصح من الاقسام وانت تعلم مما هناك عليه من اشتمال مقابل القسم الاول من الاربعة الاول على ما ذكرنا
اشتماله على الثلاثة الباقية منها على اقسام اخر بعضها متداخلة وبعضها متباينة فعليك بالنظر
والاعتبار

والاعتبار هذا ان حرصت على معرفة الاقسام جملة واعلم ايضا ان في الكتب المشهورة ذكر هذا المنفصل
مع ادنى تغيير وسواء الجملتين ان يتنوعا يكون احديهما خبرا والاخرى امرا او نهيا او سوعا ولا اضمر
اسم احديهما في الاخرى وحكمها في الاخرى عاد الى الاخيرة اذ الظاهر عنه الاستقلال من جملة مستقلة مثل
اما مرها الى جملة مستقلة وان اضمر وذكر عاد الى الكل اذ لا استقلال للثانية فهما كلام واحد ولا يخفى زيادة
الاقسام بحسب زيادة الاضمار لم يحكم على ما ذكرنا فاعرفه واختيار المصنف انه ان ظهر الانقطاع بان
يظهر كون الواو للابتدا كما في القسم الاول من الاربعة فالاستثنا للاخيرة لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخرى
وان ظهر الاتصال بان ظهر كون الواو للعطف لا للاستيناف كما في نحو سلم على بني تميم واكرمهم الا الطوال
وهو من الثلاثيات فالاستثنا للجميع وان لم يظهر شيء منهما بل احتمل كون الواو للعطف او للاستيناف فالوقف
قال في المنتهى لنا ان الاتصال يجعلها كالشيء الواحد والانقطاع يجعلها كالاجانب في الاشكال ويشكل وانما لم
يتعرض لذكر الدليل على ما اختاره في هذا المختصر للوقوف على حقيقة ما ذهب اليه بعد الاطلاع على شبه
المخالفين وابطالها قال الشافعية يصير المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك في المفردات قالوا لو قال والله
لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع واجيب بانه شرط فان الحق به فقياس وان سلم
فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه وان سلم فلقرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجنا
قلنا عند قرينة الاتصال ولو سلم فللطول مع امكان لا كذا من الجميع قالوا صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا
صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا لو قال على خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع قلنا ان ابقى   قلنا م
للاستقامة اقول هذه حجج سبق للشافعية توجيه الاولى ان يقال العطف يصير المتعدد   العطف
اي الجمل المعطوف بعضها على بعض كالمفرد اي كالجملة الواحدة ولهذا فانه لا فرق في اللغة بين قوله اضرب الجماعة
الذين قتلوا وشربوا وزنوا الا من تاب وبين قوله اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب
واذا كان كذلك وجب اشتراكهما في عود الاستثنا الى الجميع وتوجيه الجواب ان يقال ان ذلك اي كون العطف يصير
المتعدد كالمفرد مخصوص في عطف المفردات بعضها الى بعض لا في عطف الجمل الذي كلامنا فيه وقد يجاب عنه ايضا
بانه ان قيل لا فارق بين الجملة والجملتين في امر ما لزم ان يكون الواحد مكثرا والمكثر واحدا وهو باطل
وان قيل بالفرق ولا بد من جامع موجب للاشتراك في الحكم ومع ذلك فحاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو
ممنوع على ما تقدم وهذا الجواب في المنتهى وزاد عليه شيئا حيث قال والجواب ان كان مع عدمهما فرق فلا بد من جامع
للاستدلال فيكون قياسا والا فهما واحد وهو باطل والحق انها هنا في حكم المفرد لقطعها على القبلة
فاين هذه الزيادة ومن ان يعلم ان هذه الصورة اعني اضرب الذين قتلوا انما يعود فيها الاستثنا الى المجموع
عند لقرينة الاتصال ومن كون تلك الجملة في حكم المفردات مع ان العطف يصير المفردات شيئا واحدا او
توجيه الثانية ان يقال اجمعت الائمة على انه لو قال والله لا اكلت الطعام ولا شربت الشراب ولا ضربت
احدا ثم استثنى بقوله ان شاء الله فان هذا الاستثنا يعود الى الجميع والاصل الحقيقة الواحدة وتوجيه الجواب
ان يقال العلما فان اطلقوا لفظ الاستثنا على التعليق على المشية لكنه مجاز وليس باستثنا حقيقي بل هو شرط

ويدل عليه جواز دخوله على الواحد مع ان الواحد لا يدخله الاستثنا كما لو قال انت طالق ان شا الله ولو قال
انت طالق طلقة الا طلقة لم يصح ووقع به طلقة واذا كان شرطا فلا يلزم من عوده الى الجميع عود الاستثنا
اليه فان الحق في الاستثنا به اي بالشرط فيكون قياسا في اللغة وقد تقدم بطلانه وان سلم في القياس
في اللغات فالفرق ان الشرط وان كان متاخرا لفظا فهو متقدم تقديرا لوجوب تقدم الشرط على الجزا لانه
قولك اكرم زيدا وعمرا ان دخلا ان دخل زيد وعمرو فاكرمهما ولهذا لو صرح به لكان صحيحا ولا كذلك الاستثنا
ولهذا لو تقدمت في مثل اضرب زيدا وعمرا الا الذين تابوا وقلت الا الذين تابوا اضرب زيدا وعمرا لم يصح توجه وان
سلم في عدم تقدير تقديم للشرط على ما يدل عليه سياق الكلام اوان سلم كونه استثنا على ما صرح به في المنتهى
وهذا انسب فلقرينة الاتصال وهي اليمين على الجميع والمعنى انا وان سلمنا انه استثنا وعاد الى الجميع فلا ينتهض
علينا نقضا لان النزاع فيما لا يكون قرينة دالة على الاتصال اعني على عود الاستثنا الى الجميع اما
كانت كاليمين على الجميع في مثالنا فلا نزاع على ما هو المختار عندنا وتوجيه الثالثة ان يقال الحاجة قد تدعو
الى الاستثنا عند جميع الجمل لكن لو كرر في الاستثنا في كل جملة بان يقال لو سرق زيد فاضربه الا ان يتوب
وان زنى زيد فاضربه الا ان يتوب لكان مستهجنا عند اهل اللغة ولم يبق الا تعقيب الكل بواحد والاصل الحقيقة
الواحدة ولقايل ان يعارض بالمثل وتوجيه الجواب ان يقال انما يكون مستهجنا عند قرينة الاتصال لكونه
متكررا خاليا عن الفايدة واما عند عدمها فلا لتعريف التكرار شمول الاستثنا للكل يقينا ولو سلم في الاستهجان
مع عدم القرينة فلطول الكلام مع رعاية الاختصار والسهو على العود الى الكل مثل الا كذا من الجميع لا لانه
لا يجوز لغة ولهذا لو وقع الاستثنا كذلك صح لغة وثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة لما كان كذلك وتوجيه
الرابعة ان يقال الاستثنا صالح لان يعود الى الجميع كالعام وتوجيه الجواب ان يقال صلاحيته للعود الى الجميع
لا يوجب ظهوره فيه ولهذا فان اللفظ اذا كان حقيقيا في شي ومجازا في اخر كالجمع المنكر في الاستغراق وغيره
فانه مع صلوحه الحمل على المجاز كالجمع المنكر على الاستغراق لا يجب حمله عليه وتوجيه الخامسة ان يقال لو كان
الاستثنا مختصا بالجملة الاخيرة لما صح قول القايل علي خمسة وخمسة الا ستة لكونه مستغرقا والتالي باطل
اتفاقا وتوجيه الجواب ان يقال هذا غير وارد لان كلامنا في الاستثنا الذي تعقب جملا معطوفة بالواو لا
مفردات كذلك ولانه انما عاد الى الجميع لدليل دل عليه وهو طلب استقامة المعنى لاستحالة عوده الى الاخيرة للاستغراق
مع صلوحه للعود الى الجميع فلذلك حمل عليه ومع قيام الدليل فلا نزاع انما النزاع فيما لا دليل
يوجب عوده الى الكل على ما اخترناه ثم هذه الشبهة بعد تسليم جميع ما فيها لا يصلح لاثبات المذهب
لوجود القول الثالث بل لابطال مذهب الحنفية ان صح قال المختصر الثاني القذف لا يرجع
الى الجلد اتفاقا قلنا الدليل وهو حق الادمي ولذلك عاد الى غيره قالوا عشرة الا اربعة الا اثنين للاخير
قلنا اين العطف وايضا مفردات وايضا للتعذر فكان الاقرب اولى لو تعذر تعين الاول مثل عشرة الا اثنين
الا اثنين قالوا الثانية قلنا لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة قالوا حكم الاولى يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين
مع الجواز الصحيح وايضا فالاخيرة كذلك للجواز بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالاول وما يليه

هو قلنا الجواز ان يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل اقول هذه خمس شبه للمخصص اي المخصص الاستثنا
بالجملة وهم الحنفية توجيه الاولى ان يقال الاستثنا في اية الجلد وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لم يرجع
الى الكل لانه لم يرجع الى الجلد باتفاق بل يرجع الى الاخيرة وهو قوله واولئك هم الفاسقون وتوجيه الجواب
ان يقال انما لم يرجع الى الجلد لدليل دل عليه وهو المحافظة على حق الادمي ولهذا عاد الى غير الجلد وهو عدم قبول
الشهادة والفسق واذا كان عدم الرجوع الى الكل لدليل فلا نقض كما مر وتوجيه الثانية ان يقال الاستثنا من
الجملة اذا تعقبه استثنا اخر كقولك علي عشرة الا اربعة الا اثنين فان الاستثنا الثاني لا يعود الى الجملة الاولى
بل الى الاستثنا الاول ولهذا يلزمه ثمانية فدل ذلك على اختصاص الاستثنا بالجملة المقارنة دون والا لكان عدم
عوده الى المتقدمة على خلاف الاصل وبعبارة اخرى الاستثنا من الاستثنا مختص بالاخيرة والاصل الحقيقة
الواحدة وتوجيه الجواب ان يقال النزاع في الجمل المعطوفة وقد انتفى العطف لانهما مفردات ولا عطف سلمناه لكنه
انما لم يعد الى الجملة الاولى لتعذر عوده اليها لا لعدم اقتضا به لذلك لغة لانه لو عاد اليها فاما ان يعود
اليها فقط او يعود اليها والى الاستثنا الاول والاول باطل بالاجماع لانعقاده على دخول الاستثنا الاول
تحت الثاني فقطعه عنه ورده الى الجملة المستثنى منها لا غير يكون خرقا للاجماع وكذا الثاني اذ يلزم منه الحكم
مسا الاحتمال بانفاه عن الاخر لعوده اليها وكون المستثنى منه مثبتا وكون الاستثنا منه نفيا وكون الاستثنا
من النفي اثباتا على ما سيجي بيانه ويكون جابرا النفي بالاثبات وبقي ما كان متحققا قبل الاستثنا
الاستثنا الثاني وخروجه عن التاثير وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون بعوده الى الجملة الاولى وقد نفي
عنها مثبتا انه اما بعوده الى الاستثنا الاول فيكون الاستثنا الواحد مقتضيا لنفي شي واثباته بالنسبة
الى شي واحد وهو باطل ويستبين مما ذكرنا ان عوده الى الاقرب لا ولا كما ذكره وانما قال كذلك بناء على ما قال في
المنتهى وايضا فانه لا يستقيم رجوعه الا الى احدهما وكان الاخير اولى الا ان يتعذر فيرجع الى الاول مثل عشرة
الا اثنين الا اثنين والا فرفه سهل ومعناه ظاهر والمراد من قوله لو تعذر في العود الى الاقرب تعين
الاول في العود اليه نحو له علي عشرة الا اثنين الا اثنين لاستحالة استثنا الاثنين من الاثنين وتوجيه الثالثة
ان يقال الجملة الثانية حايلة بين الاستثنا والجملة الاولى فيكون مانعا عن عوده اليها كالسكوت وتوجيه الجواب
ان يقال انما يصح ذلك لو لم يكن الكلام كله اعني جميع الجمل بمثابة جملة واحدة اما اذا كان كالجملة الواحدة فلا
وتوجيه الرابعة ان يقال حكم الجملة الاولى لها واطلاقه فيها متيقن والرفع اعني دخولها تحت الاستثنا مشكوك والشك
لا يرفع اليقين وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم تيقن حكم الاولى فكمالها مع جواز كون الاستثنا للجميع وايضا ان كان
ذلك مانعا من عود الاستثنا الى الاولى فهو مانع من اختصاصه بالاخيرة لجواز عود الاستثنا بدليل الى الجملة
المتقدمة دون المتاخرة واذ ذاك فيكون دخول الثانية تحت الاستثنا مشكوكا ولا يقال هذا غير وارد بناء على
ان النزاع فيما لا قرينة في الكلام تصرفه عن الاخيرة لانا ما نريد بالدليل ما يقترن باللفظ فيمنع وروده عليهم
بل المدعى ان دخول الثانية تحت الاستثنا مشكوك وان لم يكن شي من القراين الحالية والمقالية وذلك لجواز قيام دليل بعد

فراغ المتكلم من كلامه دلّ على انه لا يرجع الى الاوّل فقط ثم يلزم ان لا يعود الشرط والصفة بمعنى الى الجمل المذكورة بعينه
وهو عائد للحق عند الشراقا لين باختصاص الاشيا بالاخيرة وتوجيه الخامسة ان يقال انما وجب رجوع الاستثنا
الى ما قبله لتعذر صورة عدم استقلاله بنفسه وما وجب لضرورة تعذر يتقدر بقدرها فوجب التقييد بالاولى بجملة واحدة
لان الحاجة تندفع بها وما وراءها خارج عن محل الحاجة واذا وجب تقييده بجملة فما يليه هو المتحقق لذلك اى للتقييد به
انما الاية اذا ثبت عوده الى واحده وجب عوده الى واحده وجعوده الى ما يليه بالاجماع واما لان القرب
مرجح لا لما مرّ في الكتب المشهورة من اتفاق البصريين على اولوية اعمال اقرب العاملين لجواز ان لا يكون معلله بالقرب
سلمناه لكن اتفاق البعض لا يفيد سلمناه لكنه معارض باتفاق الكوفيين على ان القرب غير مرجح ولا يقال عليهم الاولوية
معلله بترجيح القرب ايضا والامر لان لهم ان يقولوا لا نسلم ان الاولوية معلله بترجيح القرب في نفس الامر وترجيح
القرب عندنا ثبت بالاولوية على لغة البصريين فلا دور بل بدليل اعمال الباقي النفي بعده ولوجوب عود الضمير من ضربته
في قولك ضرب زيد عمرا او ضربته الى عمرو ولعدم سليمى في قولك ضربت سليمى سعدة للفاعلية ولابطال الام الاسرار ه
عمل طبيب واخواته في قولك طبيب لسيد منطلق ولقول الشاعر   على انها يعفوا الكلام وانما توكل بالادنى وان جل ما يمضي
على ما استدل به ابن جني على ان اعمال الثاني اولى وان امكن ان يعارض بقول الحريري   فلو قبل مبكاها بكيت صبابة بسعدى
شفيت النفس قبل التندم ولكن بكت قبلي فهيج لي البكا بكاها فقلت الفضل للمتقدم   الى غير ذلك من يطول ذكرها وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم اندفاع الحاجة بواحدة وانما يصح ذلك وضع الاستثنا للعود الى الجميع اما اذا كان كذلك
فلا اذ الحاجة حينئذ لا تندفع بالعود الى الاخيرة كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه يعود اليه اجماعا
لعدم اندفاع الحاجة بعوده الى البعض حينئذ وللقائل ان يقول مرادهم من قولهم انما وجب رجوع الاستثنا الى
ما قبله ليصح اى ليصح التركيب من حيث وضع اللسان لا ليصح غرض الواضع او المتكلم والحاجة الى الصحة على التفسير
الاول تندفع بالعود الى الاخيرة دون الثاني فانها لا تندفع الا بالعود الى الجميع على ما ذكر في المثال فاذن الجواب
مغالطة فالاولى في الجواب النقض بلزوم اختصاص الشرط والصفة بالاخيرة على ما سبق وان قيل الشرط متقدم معنى
فلهذا اشترط به الكل قلنا هو متقدم معنى على الاخيرة فقط وان تقدم الكل فلا يشترط به الا ما يليه قال القائل
بالاشتراك حسن الاستفهام قلنا للجهل بحقيقته او لدفع الاحتمال فالواضح الاطلاق والاصل الحقيقة قلنا والاصل عدم
الاشتراك اقول   هاتان شبهتان للمرتضى ومن تابعه توجيه الاولى ان يقال انه يحسن الاستفهام من
المتكلم عن ارادة عود الاستثنا الى ما يليه او الى الكل ولو كان حقيقيا في احد هذه المحامل دون غيره لما حسن
ذلك كما لا يحسن ان يستفهم من قول القائل رايت اسدا او يريد به الحيوان المفترس او الشجاع وذلك يدل على الاشتراك
وتوجيه الجواب ان يقال يجوز ان يكون السؤال للجهل بحقيقته اي لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا كما يقوله
الواقفية ويقدر بعضهم ان يكون عالما بمدلوله الحقيقي والمجازي جاز ان الاستفهام للحصول على اليقين ورفع الاحتمال
البعيد وتوجيه الثانية ان يقال صح اطلاق الاستثنا مع ارادة عوده الى الاخيرة والى الكل والى البعض المتقدمة
باجماع اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة والمعاني مختلفة فيكون مشتركا لفظا وتوجيه الجواب ان يجعل معارضة
ان يقال ما ذكرت وان دل على انه مشترك فعندنا لما يدل على انه لا يجوز ان يكون كذلك وهو الاصل الدال على ان الاصل
عدم

عدم الاشتراك وان جعل مناقضة ان يقال منع كون الاصل في الاطلاق الحقيقة اذ الذي الى الاشتراك المخل لمقصود
اهل الوضع من وضعهم واذا لم يرد الية الاول ممنوع والثاني مسلم قال   مسئلة الاستثنا من
الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة لنا النقل ولو لم يكن لا اله الا الله توحيدا اقول   هذه رابعة
الاربع لمسئلة في بيان حكم الاستثنا من النفي والاثبات مذهب اصحابنا والجمهور   الى ان الاستثنا من الاثبات نفي
ومن النفي اثبات خلافا لابي حنيفة حيث ذهب الى ان مقتضى الاستثنا خروج المستثنى عن المستثنى منه من غير تعرض
لنفيه واثباته وذكره في الكتب المشهورة ان الاستثنا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات خلافا لابي حنيفة
ولعل ذلك في الطرفين وفي صور النفي تبعهم لكل وعلى هذا يكون قوله خلافا لابي حنيفة متعلقا بقوله وبالعكس لنا
الاول النقل عن ائمة اللغة كذلك وايضا لو لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا لما كان لا اله الا الله توحيدا والتالي
بالاجماع فكذا المقدم واما الملازمة ولعدم اشعار لفظه حينئذ باثبات الالهية لله تعالى لدلالته على
نفي الالهية عمن سواه فقط قال قالوا لو كان للزم من لا علم الا بحيوة ولا صلوة الا بطهور ثبوت العلم
والصلوة بمجردهما قلنا ليس مخرجا من العلم والصلوة فان اجاز تقديرا لا الصلوة بطهور اطرد وان
اختار لا صلوة تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزمه من الشرط من العلم والصلوة فان اختار تقدير الا صلوة بطهور
اطرد وان اختار لا صلوة تثبت بوجه الا بانه من الشرط المشروط واما الاشكال في المنقطع الاعم في مثله
وفي مثل ما زيد الا قائما اذ لا يستقيم في جميع الصفات المعتبرة واجيب باخرين احدهما ان الوصف المبالغة
بذلك والاخر انه   بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ متصل لانه من تمامه اقول
هذه شبهة للحنفية وتوجيهها ان يقال لو كان الاستثنا من النفي اثباتا لزم ثبوت العلم والصلوة
والطهارة والتالي باطل اجماعا فالمقدم قطعا واما الملازمة فلقول النبي عليه السلام لا صلوة الا بطهور
المستلزم لثبوت الصلوة بالطهارة كاستلزام قولنا لا عالم الا زيد ثبوت العالم بمجرد وجود زيد على
ما ذهبتم اليه من كون الاستثنا من النفي اثباتا وقس المثال الاخر عليه ولقائل ان يقول الفرق بين النظير
ضروري ليس له دربة بالعربية فمن قال لا قاضي الا فلان سبق الى الذهن تاكيد ثبوت القضا له فلا كل
يلزم من نفي ثبوت القضا ومن قال لا قضا الا بالورع لم يفهم ثبوته لكل متورع بل يصح هذا القول وان
لم يكن في الوجود قاض سلمنا عدم الفرق لكن اللازم من قولنا لا عالم الا زيد ثبوت العالم مع وجود زيد لا ثبوته
هو معه لصفة العموم وهي ان لا ينفك العالمية عن وجود زيد لظهور بطلانه لانفكاكها عنه قبل سن التمييز
ضرورة فكذا ما نحن فيه مستلزم ثبوت الصلوة مع الطهارة في الجملة وهو حق لا ريب فيه لا ثبوتها معها
بصفة العموم بعضا وتوجيه الجواب على ما ذكر ان يقال المدعى هو ان الاستثنا من النفي اثبات فيما اذا كان
الاستثنا من الجنس المستثنى منه وههنا ليس كذلك لان الحيوة والطهور ليس مخرجا من العلم والصلوة
لانه من غير الجنس اذ لا يصدق اسم العلم والصلوة على الحيوة والطهور واذا لم يكن من الجنس فلا يلزم من ثبوت
ه مجرد المستثنى وهو الحيوة والطهارة ثبوت المستثنى منه وهو العلم والصلوة بدفع ما ذكرتم الحديث محتمل
ه التقديرين احدهما لا صلوة الا بطهور او لا صلوة بطهور وان كان فيه تقدير الاحتمال لفظ الكتاب كليهما باعتبار

كون لفظه تقديرا مسنو يا او مضافا وثانيهما لا صلوة بت يتوجه الا كذلك فان اختار الخصم الاول اطرد
نفي قولنا الاستثنا من النفي اثبات اذ ينتقض الحديث حينئذ علينا نقضا اذ معناه على ما اختاره هو انه
لا يحصل الصلوة بمجرد الطهور وان اختار الثاني فلا يلزم ما ذكره من النقض ايضا اذ معناه على ما اختاره هو ان
الطهور شرط الصلوة حتى كان الحدث سبق لبيان ذلك هو الجزاء والشرط وان لزم من عدمه عدم المشروط
فلا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز انتفاء المقتضي وفوات شرط آخر او وجود مانع واليه اشار بقوله
وان اختار الثاني فلا يلزم من الشرط المشروط واعلم ان في احتمال الحديث للتقدير الاول تعسفا على ما لا يخفى
فالاولى في الجواب ان لا يتعرض له بل يقال لا نسلم ان ما ذكرتم استثنا اذ لا نفي ولا اثبات فيه كما في قوله لا عالم
الا زيد ولا فتى الا علي فانه ابت قطعا بل هو صيغة شرط مقتضاها نفي المشروط عند انتفاء الشرط اما وجوده
عند وجود الشرط فكلا ثم ان المصنف لما استوى من شبهة الحنفية وكان عنده مما هو اقوى منها حجة عن شبههم
و محرر لحصر الاشكال فيها بلفظه انما حتى كانه قال الاشكال فيما ذكره وهو استثنا الطهور من الصلوة اذ
لا استثنا فيها وانما الاشكال في المثنى الاعم ونعني به على ما اشار اليه في المنتهى الاحكام التامة المقدرة
التي استثني منها الصلوة والقائم في مثالنا اذ التقدير قولنا لا صلوة الا بطهور لا ان الصلوة لا صفة لها من الصفات
المعتبرة في كونها صحيحة شرعية الا الطهارة وتقدير الآخر ان زيد الا صفة له من الصفات المعتبر في كونه زيدا
الا القيام ووجه الاشكال انه يلزم من عدم الطهارة نفي جميع الصفات المعتبرة في كونها صلوة وهو غير
مستقيم لجواز اجتماع اكثر الصفات المعتبرة في كونها صلوة كاستقبال القبلة وستر العورة الى غير ذلك
مع عدم الطهارة قال في المنتهى اذ لا يستقيم نفي جميع صفات الصلوة المعتبرة اذ لحصل مع الطهورية
نفي مع ان اللفظ يدل على نفي الجميع عند انتفاء الطهارة وكذا يلزم من عدم نفي جميع الصفات المعتبرة في زيد به
زيد وبطلانه لا يخفى ان هذا الاشكال لا يرد على قولا علم الا بحياة اذ عند انتفاء الحيوة لا يكون للعلم صفة
من الصفات المعتبرة في كونه علما لانتفاء العلم بانتفاء الحيوة وانتفاء جميع صفات العلم بانتفائه فيكون
الضمير في قوله في مثل لمثل لا صلوة الا بطهور لستقيم لا للمثل مما ذكره من الصور لانه لا يطرد في الكل كما قلنا قال
في المنتهى والغرض من الاستثنا من الاحكام التامة المقدرة لا من المحكوم عليه هو اثبات الحكم على التحقيق وكان
اصله اما على معنى المبالغة كان زيدا بلا قال انما زيد عالما فقيل ما زيد الا عالم واما على معنى ان لكل الذها ومن هذا
نعرف الحواشي زيادة وفوائد الكتاب المبالغة لكل اي نفي جميع الصفات المعتبرة او باثبات الحكم بنفي الجميع على
معنى ان المتكلم بالغ في نفي الكل لا انه اراد نفيه بالحقيقة وقوله على انه اكدها اي على ان الطهورية والقيام
في مثالينا نوى كد الصفات المعتبرة لا ان لا صفة لها غيرهما ولما كان هذا الاشكال انما يتوجه على تقدير كون
الاستثنا متصلا لاحتياجه الى تقدير مستثنى منه عام كما ذكر لا على تقدير كونه منقطعا لعدم احتياجه الى ذلك
واستشعر من ان منع كونه متصلا لجواز كونه منقطعا نادرا لا يفيد القول بكونه منقطعا عن الحق واحتج عليه
بانه مفرغ باتفاق وكل مفرغ متصل لانه من تمام الكلام المتقدم بخلاف المنقطع فانه ليس من تمام الكلام
المتقدم ولذلك الكن فان الاستثنا اذا كان من تمام الكلام المتقدم لا يكون منقطعا فيكون متصلا لانحصار
الاستثنا

الاستثنا
فيهما وقال في المنتهى وكل مفرغ متصل في كلام عن على الاستثنا وهو التعليل الظاهر من الاول
هذا هو المراد من الاشكال الذي ذكر على ما دل عليه صريح لفظ المنتهى لكن لقائل ان يقول هذا الاشكال لا تعلق
له بالمسئلة ولا ينهض على القائلين بكون الاستثنا من النفي اثباتا على ما اشعر به سياق الكلام بل لو لم يكن الاستثنا
من النفي اثباتا لكان استحالة مثل ما زيد الا قايم اظهر لدلالته على انتفاء جميع الصفات المعتبرة على ما ذهب اليه
مع عدم اشعاره بثبوت القيام بخلاف ما لو كان الاستثنا من النفي اثباتا فانه وان دل على نفي الجميع لكن يشعر
بثبوت القيام ولا يكون في الاستحالة كالاول سلمناه لكن لا نسلم ان المراد في مثل قولنا ما زيد الا قايم وهو المسمى
من علم المعاني بقصر الموصوف على الصفة نفي جميع الصفات المعتبرة كما زعم ليتوجه الاشكال بل المراد على ما اشار
اليه الشيخ الامام عبد القاهر الجرجاني رحمه الله في كتابه الملقب احدهما بدلايل الاعجاز بسر البلاغة هو تخصيص القيام
من بين سائر الاوصاف المنافية للقيام التي يتوهم كون زيد عليها بدلا عن القيام مثل الجلوس والاضطجاع والاتكا
ونحوها والمراد من قلبه نحو ما قايم الا زيد وهو المسمى بقصر الصفة على الموصوف تخصيص زيد بالقيام دون غيره
والفرق بين القصر بين هو ان الموصوف في الاول لا يمتنع ان يشاركه غيره في الوصف ويمتنع في الثاني وان لمسع
الوصف في الثاني يمتنع ان يكون لغير الموصوف ولا يمتنع في الاول وتحقيق وجه القصر في الاول هو انك تعد
علمك ان الفعل الذوات يمتنع نفيها وانما ينفى صفاتها وتحقيق ذلك انما يطلب من علوم اخر متى قلت ما زيد توجه
النفي الى الوصف وحيث لا نزاع في الصفات المعتبرة في تحقيق زيد ولا في طوله وقصره ولا في سواده ولا في
بياضه وما شاكل ذلك وانما النزاع في كونه قايما او مضطجعا او غير ذلك من الصفات المنافية للقيام
تناولها النفي فاذا قلت الا قايم جا القصر وتحقيق وجه القصر في الثاني هو انك متى ادخلت النفي على الوصف
المسلم ثبوته وهو وصف القيام في مثالنا وقلت ما قايم توجه حكم التعليل الى ثبوته للمدعى له ان
علما كقولك في الدنيا فانه يجوز ان خاصا كقولك زيد وعمرو فانه النفي ثبوته لذلك فمتى قلت الا زيدا فاد
القصر هذا هو المنقول عن ارباب علم المعاني والمشهور عن اصحاب علم البيان في هذا المقام فحمل بالقصر والاعتبار
وهو اعلم بحقائق الاسرار والظاهر ان الحنفية لما تمسكوا بمثل لا صلوة الا بطهور كان فيه اشكال على ما
قال المصنف اراد كشف الحال فيه لانه اراد ايراده على المسئلة او على مذهب احد المتنازعين قال
التخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه دور وعلى طرده
جزء السبب وقيل ما يتوقف تاثير المؤثر عليه واورد على عكسه الحياة في العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه
نفي امر على غير جهة السببية اقول هذا هو النوع الثاني وهو التخصيص بالشرط والنظر في
حده واقسامه واحكامه اما الاول فقد قال الغزالي رحمه الله الشرط هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم
ان يوجد نفي المشروط عنده اي عند وجود الشرط واورد عليه انه دور لتعريفه الشرط بالمشروط المتوقف معرفته
على معرفة الشرط لاشتقاقه منه وانه غير مطرد لصدقه على جزء السبب ولا يوجد الحكم دونه ولا يلزم وجود الحكم
عنده وجوده مع انه ليس مشروطا ولقايل ان يمنع كون جزء السبب ليس بشرط وليس لي ان الدور بحمل المشروط لزوم
على اللغوي اذ المحدود هو الشرط الذي هو اعم من العقلي والشرعي واللغوي نعم لو كان المحدود نفس الاقسام

امكن دفع الدور بحمل المشروط على القسم الآخر لكنه لبس كذلك ولذلك فسّره الغزالي رحمه الله بعد تقريعه
الى الاقسام الثلثة وقال بعض اصحابنا الشرط هو ما يقف عليه تاثير المؤثر واورد عليه انه غير منعكس
فان الحيوة القديمة شرط في وجود العلم القديم للباري تعالى ولا تاثير ولا مؤثر هكذا قال المصنف في المنتهى
والامدي في الاحكام وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع ذلك لكنه غير مطرد لصدقه على المؤثر ومؤثره او تاثير المؤثر
متوقف على ذات المؤثر على المؤثر فيه الى المؤثر الاول وقد زيد في الكتب المشهورة على الحد لا لذاته اى ما يقف
عليه ذات المؤثر وعلى هذا لا يبطل الطرد بمؤثر المؤثر والاولى ان يقال الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي امر
على غير جهة السببية اى على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وهو ظاهر
وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه نفي السبب وليس هو السبب ولا جزوه وفيه اجرآ على انتفا الحكم لانتفا مداركه
وعن انتفا المدارك المعين وجزوه مال وهو عقلي كالحيوة في العلم وشرعي كالطهارة ولغوي
مثل انت طالق ان دخلت وهو في السببية اغلب وانما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه اقول
لما فرغ من تحديده شرع في تقسيمه وقسمه الى الاقسام الثلثة ووجه الحصر ان الحكم بكون الشيء شرطا اما
ان يكون مستفادا من العقل او لا فان كان كالحيوة للعلم فان بديهة العقل تحكم بانتفا العلم عند انتفا الحيوة
ولا تحكم بلزوم وجوده عند وجودها فهو المسمى بالشرط العقلي وان لم يكن كذلك فاما ان يكون الحكم به مستفادا
من الشارع ام لا فان كان كالحيوة للعلم فان كان كالطهارة للصلوة فهو المسمى بالشرط الشرعي وان لم يكن كذلك
فهو المسمى بالشرط اللغوي مثل انت طالق ان دخلت الدار ومنعه كثيرة وهي ان الخفيفة واذا ومن وما ومهما
وحيثما وايما واذ ما وام الباب منها لانها حرف وغيرها اسم والاصل في افادة المعاني للاسما انما هو الحرف
ولانها يستعمل في جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان كل واحدة منها تختص بمعنى لا يجري في غيره كمن وفيمن
تعقل وما فيما لا تعقل واذا فيما لا بد من وقوعه نحو اذا احمر البسر فاتنا الى غير ذلك عليما يكفل به شأن النحاة
والمقرون به احد هذه الادوات يسمى شرطا وجوابه جزاء وان كان استعماله في استعمال الشرط اللغوي
في السببية اكثر واليه اشار بقوله وهو في السببية اغلب على معنى ان المقرون به احدها في اكثر الصور مطلق
عليه السبب كما تقال في المثال المضروب كذا الدخول سبب لوقوع الطلاق وانما اطلق السبب عليه لان غالب
استعمال الشرط اللغوي انما هو في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه اى في الشرط الاخير الا ترى ان قولك اكرم بني
تميم ان دخلوا اشعر بانه لم يبق من اسباب اكرامهم وشرائطه الا الدخول ولهذا يقل استعماله في مثل صل ان توضأت
لتوقف الصلوة على شرائط اخر غير الطهارة ولما كان استعماله غالبا في الشرط وهو مناسب السبب
في المقترن به ادوات الشرط واطلاق شرطا بهذه المناسبة قال فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل
اكرم بني تميم ان دخلوا فقصره للشرط على الداخلين وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلثة
كل منها مع الجزا كذلك فيكون تسعة والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقبه الجمل وعن ابي حنيفة للجميع ففرق
وقولهم في مثل اكرم من دخلت ما تقدم خبر والجزاء محذوف مراعاة كالاستفهام والقسم ان عنوا انه ليس جزاء
في اللفظ فمسلم وان عنوا لا في المعنى فعناد والحق انه لما كان جملة روعيت اقول لما فرغ من تفصيل اقسامه
شرع

شرع في تحصيل احكامها فمنها انه يخرج من الكلام بالشرط ما لولاه لدخل لغة وذلك نحو قولك اكرم بني تميم
ان دخلوا الدار مثلا فان الشرط يقصر الاكرام على الداخلين ويخرج عنه الكرام حالة عدم دخول الدار ولولا
الشرط يعم الاكرام جميع الاحوال لغة ولم يحصل لنا العلم بعدم الاكرام عند عدم الدخول وكان الشرط مخصصا
للعموم وانما لم يقتصر على قوله لولاه لدخل وزاد فيه قوله لغة ليشمل جميع انواع الشرط والا لم يتناول
ما علم خروجه عن الكلام بدليل آخر غير الشرط كقولنا اكرم بني تميم ابدا ان استطعت لان حالة عدم الاستطاعة
معلوم الخروج بدليل العقل من غير الشرط ولكن خروجها عنه بدليل العقل لا ينافي دخولها فيه لغة فعلى هذا
يصدق في مثل هذه الصورة انه لولا الشرط لدخل لغة ولا يصح لولا الشرط لدخل فلذلك قيده ولما كان هذا الحكم
لازما لماهية الشرط قدمه على غيره واشار اليه بقوله فلذلك اى ولاجل ان الشرط هو ما يستلزم نفيه نفي
امر على غير جهة السببية يخرج به ما لولاه لدخل لغة وليس قوله ولذلك متعلقا بقوله وانما استعمل في الشرط
الذي لم يبق للمسبب سواه وان اشعر ظاهر كلامه به اولا تعلق له به اصلا كما يظهر بالتأمل ان شاء الله تعالى
وحكمه ومنها ان الشرط قد يتحد نحو قولنا ان دخلت الدار والسوق واما ان يكون على سبيل البدل نحو ان دخلت الدار
او السوق وهي ثلثة اقسام كل منها مع الجزاء كذلك لان الجزاء ايضا اما ان يتحد نحو اعطه درهما او دينارا او ثوبا
وهذه ثلثة اخرى فيكون مجموع الازدواجات تسعة اتحاد الشرط والجزاء وتعددهما جميعا وبدلا واما
احكام هذه الاقسام فواضحة ولذلك اعرض عنها المصنف وذلك لانه اذا رتب جزاء على شرطين على الجمع لم
يحصل الا عند حصولهما وان كان على البدل يحصل عند احدهما اذا رتب جزاآن على الجمع حصلا عند حصوله
وان كانا على البدل يحصل احدهما عينه والى القائل تعيينه ومنها ان الشرط كالاستثناء في الاتصال اى في كونه
متصلا به لفظا وما في حكمه على ما مر في الاستثناء ومنها ان الشرط كالاستثناء في تعقبه الجمل حتى يرجع عند
الشافعية الى الكل وعنده على ما اختار في الاستثناء الاعند ابي حنيفة فانه فرق بين الاستثناء وذلك
لان الاستثناء يرجع عنده الى الاخيرة والشرط الى الجميع وقد سبق منا اشارة الى منشأ فرقه به وهو كون
الشرط مقدما في التقدير وان اخر لفظا لانه قسيم اقسام الكلام كالاستفهام والقسم ونحو ذلك مما كان
القياس ان يكون صدر الكلام ومن ثم ذهب الاكثرون الى ان مثل اكرم ان دخلت ما تقدم خبر اى جملة الخبر به
على ما قال في المنتهى ومن ذهب الاكثر الى ان ما تقدم على سبيل الاخبار والجزاء محذوف مراعاة لتقدم
الشرط لكن في كلامهم نظر لانهم ان عنوا ان المتقدم ليس جزاء في اللفظ فمسلم وان عنوا انه ليس جزاء
في اللفظ ولا في المعنى ايضا فعناد والحق انه لما كان المتقدم جملة اى جملة مستقلة من حيث اللفظ دون المعنى
روعيت الشائبتان اى شائبة الاستقلال اللفظي وكان حكم بكونه خبرا وشائبة عدم الاستقلال المعنوي
فحكم بان الجزاء محذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى والتخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم
الطوال وهي كالاستثناء في العود على متعدد اقول هذا هو النوع الثالث وهو في التخصيص بالصفة
وهي ان كانت عقيب جملة واحدة كما مر به فانه يقتضي تخصيص الاكرام بالطوال منهم ولولا الصفة لعم
الطوال القصار وكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلا تحت اللفظ العام لولاها وان تعقب جملتين في الكلام

في عودها الى الاخيرة او الى الجميع كما في الاستثناء والمختار كالمختار قال العاية مثل اكرم
بني تميم الى ان يدخلوا فتقصره على غير الداخلين كالصفة وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين
كالشرط وهي كالاستثناء في العود الى المتعدد اقول هذا هو النوع الرابع وهو التخصيص
بالغاية وصيغتها الى وحتى ولابد ان يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا
وخرجت عن كونها غاية ولزم الغاء دلالة الى وحتى وهو خلاف الاصل والغاية والمقيد بها وهو الذي يعبر
عنه بالمغيا اما ان يكونا متحدين او متعددين على الجمع او البدل فترجع الاقسام التسعة المذكورة في الشرط
فان الحدث نحو قولك اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار فدخول الدار يقتضي اختصاص الاكرام بما قبل الدخول
واخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولولا ذلك لعم الاكرام على غير الداخلين حيث لا يتجاوزهم
وان تعددت على الجمع نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا او يأكلوا الطعام فمقتضاه استمرار الاكرام الى تمام
الغايتين دون ما بعدهما فالغاية بالحقيقة الاخيرة وكان الاولى انما سميت لها لقربها منها وان
تعددت على البدل نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى انتهاء
احدى الغايتين ايهما كانت دون ما بعدهما وقس البقية الباقية عليه والغاية كالاستثناء اذا تعقبت
جملا في انها هل تعود الى الكل او الى الاخيرة و الخلاف الخلاف والمختار كالمختار وسواء كانت الغاية
معلومة الوقوع والوقت نحو الى ان تطلع الشمس او غير معلومة نحو الى دخول الدار قال
التخصيص بالمنفصل مسئلة يجوز التخصيص بالعقل ان الله خالق كل شيء وايضا ولله على الناس حج البيت في خروج
الاطفال اقول هذا هو الكلام على القسم الثاني من الصنف الخامس في ادلة التخصيص وهو في
التخصيص بالمنفصل وهو العقل والسمع المد والسمع المقطوع والمظنون عند قوم مستند اليه بانه
خص به قوله تعالى واوتيت من كل شيء لان ما كان في يد سليمان لم يكن في يدها وقوله وما تذر من شيء اتت
الماوحي — عليه الا جعلته كالرميم وقوله تدمر كل شيء لخروج الارض والجبال عن ذلك بالحس لانه دل على ما خرج
من عموم اللفظ لم يكن مراد المتكلم وفيه اربعة عشر مسئلة الاولى في ان الجمهور جوزوا تخصيص العموم
بالدليل العقلي خلافا لشذوذ من المتكلمين واستدل عليه بحجتين توجيه الاولى ان قوله تعالى الله خالق كل شيء
بعموم لفظه متناول لكل شيء فتناول لذاته لكونه شيئا من الاشياء مع انه ليس خالقا لها لاستحالة خلق
القديم الواجب بذاته بضرورة العقل فقد خرجت ذاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم ما تناوله اللفظ
ولا معنى بالتخصيص سوى ذلك فمن خالف في كون دليل العقل مخصصا مع ذلك فهو موافق على معنى التخصيص
ومخالف في التسمية فان اراد بالمخصص المؤثر لم يكن العقل مخصصا ولا الكتاب والسنة ايضا اذ الارادة
هي المؤثرة في التخصيص وان اراد به المعرف فهو لازم بما ذكرناه وتوجيه الثانية ان قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا متناول بعموم لفظه لكل من هو انسان حقيقة لغة ولا شك ان الاطفال وكذا
المجانين كذلك مع كونهم غير مراد من العموم بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم ولا معنى للتخصيص
سوى ذلك واعترض ذلك بان الصبي والمجنون مخاطب باروش الجنايات وقيم المتلفات وبالاجماع على صحة

صلوة

صلوة الصبي وحجه فلم يخرجه نظر العقل واجيب بان تعلق الحق بما لهما بخطاب الوضع لا بخطاب
التكليف وان وجوب الاداء متعلق بالولي دونه واما صحة صلوته وحجه فمعنى انعقادهما سببا لثوابه
لا انه امتثال من الشارع حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف من الشارع قال قالوا لو كان
تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه مانع وفي بعض النسخ مانع ههنا وهو
معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متاخرا لانه بيان قلنا لكان متاخرا بيانه لا ذاته قالوا لو جاز
به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسير محجوب عن نظر العقل قالوا تعارضا قلنا يجب تأويل المحتمل اقول
هذه سته اربع للشذوذ توجيه الاولى ان يقال لو كان خروج الاطفال ونحوهم عن الناس تخصيصا لصحت ارادة
الاطفال من الناس لغة والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التخصيص اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ المستلزم لصحة ارادته منه لغة لاستحالة تناول اللفظ لما لا يصح ارادته منه لغة واما بطلان
الثاني فلانا نعلم بالضرورة ان المتكلم لا يصح ان يريد لغة بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان ارادة الصبي من الناس الذي يدعي تخصيصه وهو مطلق الناس يستحيل لغة
بل ارادته منه مع ما نسب اليه وهو وجوب الحج يستحيل لما ذكرتم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك واليه اشار بقوله
التخصيص للمفرد اي للناس من غير قيد وما نسب اليه وهو وجوب الحج مانع اي من ارادته منه وتوجيه الثانية
ان يقال لو كان دليل العقل مخصصا لكان متاخرا والثاني باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان التخصيص
بيان والبيان انما يكون بعد سابقة الاشكال فكذا المبين وهو المخصص واما بطلان الثاني فلان دليل العقل متقدم
على الخطاب وتوجيه الجواب ان يقال ما تعني بقولك لكان متاخرا تعني به انه يكون متاخرا ذاته او متاخرا بيانه
اي كونه مبينا فان عنيت الاول فالملازمة ممنوعة وان اردت الثاني فبقي الثاني ممنوعا وذلك لان دليل
العقل وان كان متقدما في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا
بعد وروده وتوجيه الثالثة ان يقال لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به والمقدم كالتالي باطل
اما الملازمة فلان النسخ بيان كالتخصيص واما بطلان التالي فبالاتفاق وتوجيه الجواب منع الملازمة ببيان الفرق
بين المقيس والمقيس عليه وهو كون النسخ محجوبا عن نظر العقل دون التخصيص وذلك لان النسخ اما تعريف لبيان
مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع او رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ولا سبيل الى شيء من هذين التفسيرين
بمجرد العقل بخلاف معرفة استحالة كون ذاته تعالى مخلوقة فانه يدرك بمجرد العقل وان لم يكن شرع وتوجيه الرابعة
ان يقال تعارض دليل العقل وعموم الكتاب فليس التمسك باحدهما اولى من الآخر وتوجيه الجواب منع الاولوية
وبيانه انهما لما تعارضا واحدهما مقتض للاثبات والآخر للنفي فلا سبيل الى الجمع بينهما لما فيه من التناقض
ولا الى نفيهما لما فيه من وجود واسطة بين النفي والاثبات فتعين الكل لاحدهما لكن العمل بعموم اللفظ يبطل
دليل العقل بالكلية بخلاف العكس لامكان العمل به فيما لم يخرج عنه فحمل العمل بدليل العقل وتاويله المحتمل
وهو عموم الكتاب بان ما تناوله اللفظ غير مراد فانه غير ممتنع وبعبارة اخرى اذا تعارضا امتنع اعمالهما
واهمالهما واعمال النقل فقط اذ ترجيحه على العقل الذي هو اصله قدح فيهما فتعين اعمال العقل وتاويل النقل

قال ـــــ مسئلة يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة والقاضي والامام ان كان الخاص متاخرا والا فالعام ناسخ فان جهل تساقطا لنا ان ورد ولا الاحتمال مخصص لقوله والذين يتوفون ولا كذا والمحصنات من الذين مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل اقول ـــــ هذه هي المسئلة الثانية وهي في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وقد ذهب جمهور العلماء الى جوازه من غير شرط وذهب ابو حنيفة والقاضي ابو بكر وامام الحرمين الى جوازه بشرط ان يكون الخاص المتاخر وان لم يكن الخاص متاخرا ولا يخلوا اما ان يكون العام متاخرا او جهل التاريخ فان كان العام متاخرا فهو ناسخ للخاص المتقدم وان جهل التاريخ تساقطا ويرجع الى دليل آخر وذهب فرقة لا يعبا بهم من الظاهرية الى انه لا يجوز مطلقا حجة الجمهور من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع في كتاب الله تعالى والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما استحالة الثاني فلان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وكذلك قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مخصص لقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا يخفى ان هاتين الحجتين النقليتين انما تقومان على الشارطين لو سلموا ان العام مخصوص بهذا الخاص وكان الخاص متقدما والا فلا تنهض عليهم واما من جهة العقل فلانه تقضي بان القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف العكس كما مر قال ـــــ قالوا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا فالثاني ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب ولا رفع فيه كما لو تاخر الخاص قالوا على خلاف قوله لتبين قلنا تبيانا لكل شيء والحق انه المبين بالكتاب والسنة قالوا البيان يستدعي التاخر قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الادلة اقول ـــــ هذه اربع شبه للخصوم توجيه الاولى وهي تختص بالشارطين ولعم الخصوم ان يقال الظاهرية تكون العام ناسخا ان يقال العام المتاخر عن الخاص ناسخ له وذلك لان القايل اذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين كان كانه قال لا تقتل زيدا لانه قوله لا تقتل المشركين بمنزلة قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا خالدا المشرك وهلم جرا الى اخرهم واذا كان لا تقتل المشركين بمنزلة لا تقتل زيدا ناسخ لقوله اقتل زيدا بالاتفاق فكذا العام المتاخر وهو قوله لا تقتل المشركين يكون ناسخا وللقايل ان يقول لا نسلم ان تناول العام لما تحته من الاشخاص جار مجرى الالفاظ الخاصة نحو لا تقتل زيدا وعمرا وخالدا لان الالفاظ الخاصة بكل واحد واحد غير قابلة للتخصيص بخلاف العام ولو سلم لزم ان يكون الخاص المتاخر ناسخا لحكم العام المتاخر في صورة الخارجة عنه بعين ما ذكرتم من الدليل وهو باطل بالاجماع وتوجيه الجواب ان يقال العام المتاخر يحتمل ان يكون ناسخا للخاص المتقدم وان يكون مخصصا به واذا احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو معنا اذ الحمل على التخصيص اولى سواء جهل التاريخ او علم وسواء بالتقدم او تاخر الخاص فلفرد وبالاعم الاغلب لان التخصيص في الشرع اكثر في النسخ ولانه لا رفع في التخصيص وان تقدم الخاص كما لو تاخر لانه منع الاثبات بخلاف النسخ فانه رفع بعد الاثبات والرفع اسوا من الدفع حتما يتوقف عليه التخصيص وهو عدم الارادة من اللفظ العام وكانه انما

ولان نسخ الخاص يبطله بالكلية بخلاف التخصيص العام وقيل لان ما يتوقف عليه النسخ من الثبوت والرفع اكثر

لانه لم يذكره المصنف لان حاصله يرجع الى الترجيح الثاني لكنه بعبارة اخرى ومن هذا تعرف فساد ما تمسك به القاضي على التساقط عند جهل التاريخ وهو انه يمكن تقدم الخاص فيكون منسوخا بالاخر فيكون مخصصا ولا ترجيح موجبا للتساقط وتوجيه الثانية وهي تنفي الجواز مطلقا ان يقال لو جاز تخصيص الكتاب بالكتاب لكان الكتاب مبينا للكتاب ولو كان كذلك لخرج النبي عن كونه مبينا والثاني باطل فالمقدم كذا اما الصغرى فلعدم القايل بالفصل اذ كل من قال بالجواز قال بالوقوع واما الكبرى فلاستحالة كون الشيء الواحد مبينا بشيئين اما بطلان التالي فلقوله وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وللقايل ان يمنع استحالة كون الشيء الواحد مبينا بشيئين لان المبين هو المعرف ولا استحالة في اجتماع معرفات على شيء واحد قولهم المعرف يوجب المعرف فيلزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال قلنا غير واحد ما لا يجب فيه اذ لا استحالة في اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد نوعي كاجتماع الحركات البدنية والنفسانية وساير المسخنات ومجاورة النار ومسامتة شعاع الشمس على السخونة وانما يستحيل اجتماعها على المعلول الشخصي لكن لا نسلم ان تعريف الشيء الواحد ليس الا نوعيا وتوجيه الجواب ان يقال ما ذكرت وان دل على انه لا يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فعندنا ما يدل على الوقوع فضلا عن الجواز وذلك قوله عز من قايل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لا يقتضي ان يكون الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيئا من الاشياء لا كله لكله على ما يسبق الى الفهم لكون المتبادر الى الفهم من الكتاب كل وكله شيء من الكتاب فيكون كله تبيانا لكله وهو باطل بل بعضه لبعضه ولما كانت هذه المعارضة جدلية غير متعرضة لفساد شبهة الخصم صحح المصنف عنها ومال الى المناقضة قايلا لا نسلم انه لو كان الكتاب مبينا لما كان النبي من كون النبي مبينا ان يكون البيان في ارادة الشارع سواء كان الوارد على لسانه الكتاب او السنة فيكون مبينا للكتاب تارة واخرى بالسنة وهذا لا ينافي كون الكتاب مبينا اذ المبين كما يقال على ذاكر البيان فكذلك يطلق على ما به البيان زعما لو كذلك كون المراد بما ذكرنا ما فيه من موافقة عموم الاية اذ مقتضاها ان يكون الكتاب مبينا للكل فخالفناه في البعض وهو ما بين بالسنة بقي الباقي على الاصل القليل المخالفة الدليل القايم ولما كان كونه مرادا ما ذكرنا اشعر به المصنف بقوله والحق انه يعني النبي عليه السلام هو المبين بالكتاب وبالسنة وتوجيه الثالثة وهي للخصوم واجمع ان يقال لو كان الخاص المتقدم مخصصا للعام المتاخر لكان متاخرا عنه والثاني باطل لغرض والمقدم مثله واما الملازمة فلاستدعاء البيان التاخر عن المبين لانه انما يكون بعد سابقه الاشكال وتوجيه الجواب ان يقال هو استبعاد اذ لا استحالة في ان يذكر احد المتخاطبين للاخر كلاما متاخرا عنه والا ستفسار بان المراد ان كان تاخر ذات البيان فالملازمة ممنوعة وان كان وصفه وهو كونه بيانا فيمنع الثاني ممنوع على ما مر ان بيننا وهذا الاستبعاد غير مستبعد له وكانه انما قال في كل صورة غير ما قال في الاخرى ليعلم من جواب كل واحدة من الشبهتين جواب آخر للشبهة الاخرى وهو اعلم بهواجس الخواطر وتوجيه الرابع وهو كالاولى في الاختصاص وعدمه ان يقال العام المتاخر احدث من الخاص المتقدم فيجب الاخذ به لقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث واذا وجب الاحدث كان ناسخا للخاص المتقدم وتوجيه الجواب ان يقال ان حملنا الاحداث على ظاهره كلية ولكل ما هو احدث حتى العام المخصص وما يحتمل التخصيص لزم

وبطلان ما ذكرنا من الادلة على وجوب الاخذ بالخاص المتقدم بالكلية وان حملناه على العام غير المخصص كما هو قال ههنا او على العام الذى لا يحتمل التخصيص كما قال في المنتهى لم يلزم بطلان ما ذكرنا من الادلة لا بطلان قول ابن عباس بالكلية لبقائه معمولا في الباقى لوجوب الحمل عليه جمعا بين الادلة وغير المخصص اخص مما لا يحتمل التخصيص لان ما لا يحتمله لا يكون مخصصا ضرورة بخلاف العكس وانما حملنا قوله غير المخصص لا على غير العام المخصص لانه لا يستقيم اذ فيه تسليم جواز الاخذ بالعام الذى يحتمل التخصيص اذ يصدق عليه انه غير العام المخصص وهو باطل عند المجيب ويمكن ان يقرأ المخصص على بناء الفاعل ويكون المعنى ان ابن عباس رضى الله عنهما وغيره انما كان يأخذ بالاحدث واذا وجب الاحدث كان ناسخا للخاص المتقدم ويوجب الجواب بانا ان حملنا الاحدث على ظاهره كليتنا والكل مما هو احدث حتى العام المخصص وما يحتمل التخصيص لزم بطلان ما ذكرنا من الادلة على وجوب الاخذ بالخاص المتقدم بالكلية وان حملناه على العام غير المخصص كما قال ههنا او على العام الذى لا يحتمل التخصيص كما قال المنتهى لم يلزم بطلان ما ذكرنا من الادلة لا بطلان قول ابن عباس بالكلية لبقائه معمولا في الباقى لوجوب الحمل عليه جمعا بين الادلة وغير المخصص اخص مما لا يحتمل التخصيص لان ما لا يحتمله لا يكون مخصصا ضرورة بخلاف العكس وانما حملنا قوله غير المخصص على العام لا على غير العام المخصص لانه لا يستقيم اذ فيه تسليم جواز الاخذ بالعام الذى يحتمل التخصيص اذ يصدق عليه انه غير العام المخصص وهو باطل عند المجيب ويمكن ان يقرأ المخصص على بناء الفاعل ويكون المعنى ان ابن عباس رضى الله عنه وغيره انما كان يأخذ بالاحدث فالاحدث اذا كان الاقدم غير مخصص اما اذا كان الاقدم مخصصا وهذا اعم من الاولين بناء ولا يمكن فيه بعد من جهة اللفظ لعدم تقدم ذكر الاقدم بخلاف الاحدث لتقدمه قال مسألة

يجوز تخصيص السنة بالسنة لنا ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله فيما سقت السماء العشر وهي كالتي قبلها اقول ـــــــ هذه هي الثالثة وهي في بيان جواز تخصيص السنة بالسنة على ما ذهب اليه الجمهور وعمدتهم فيه اما من المنقول فلان قوله عليه السلام لا زكوة فيما دون خمسة اوسق والوقوع دليل الجواز وزيادة واما من المعقول فما تقدم من القاطع اعمال الخاص لا يحتمل الغاء العام ولهذا لم يذكره صريحا اذ في قوله سطاهم وهذه المسألة كالتي قبلها اشعار بذلك اذ معناه انها كالتي قبلها في الخلاف والوفاق وفي انتقاض الدليل المعقول لنا وفي انه قام بشبهتهم الاربعة عنا بما ذكرنا من الاجوبة بعينها الا الشبهة الثامنة فان بها تمسكوا بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وتعارض بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فان للسنة ايضا منزلة لما سبق ولهذا الاية الاستدلال بهذه الاية فان قيل السنة ليست منزلة فلا يجوز ان يعنيها بقوله عليكم لانه انما انزل اليه الذكر ليبين للناس ما نزل اليهم لا ما لم ينزل اليهم ولان الكتاب منزل عليه ليبين للناس ما نزل اليهم لا ينافي كونه عليكم مبينا لغير ما نزل اليهم قال ـــــــ مسألة يجوز تخصيص السنة بالقرآن لنا تبيانا لكل شئ وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل اقول ـــــــ هذه هي الرابعة وهي في بيان تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن على ما هو مذهب اصحابنا من اكثر الفقهاء والمتكلمين خلافا للبعض ومعتمد الجمهور النقل والعقل اما الاول فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وسنة رسول الله شئ

من الاشيا

من الاشيا فيدخل تحت العموم الا ما خص في البعض وهو ما بين بالسنة فيلزم العمل به في الباقي واما الثاني فبما تقدم ان القاطع وهو الخاص لا يبطل بالمحتمل وهو العام مع تساويهما في السنة لكونهما من الكتاب او من السنة لا اختلاف فيهما في المتن فاذا كان الخاص مقطوع السند ايضا كان عدم ابطاله بالعام المظنون اليه اولى ويمكن ان يكون ذكره ههنا صريحا دون ذكره في المسألة المتقدمة اما لانه ذكره هناك ضمنا بخلافها ههنا واما لان القاطع ههنا خلاف القاطع ثمة لكونه مقطوع السند ايضا قال ـــــــ قالوا لتبين للناس ما نزل اليهم وقد تقدم اقول ـــــــ هذه شبهة المخالفين من جهة النقل ووجه التمسك بها انه لو جعل النبي عليه السلام مبينا للكتاب المنزل وهو انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين بالسنة مبينا لها وهو ممتنع والجواب منع لزوم كون المبين بالسنة مبينا لها وانما ذلك لو كان ما بين بالسنة هو الذى بين السنة وليس كذلك لان النبي عليه السلام مبين بالكتاب والسنة كما تقدم انزل وهو الكتاب والسنة اذ السنة منزلة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان الوحي ما يتلى فسمي سنة لا كل بعض من احدهما يكمل بعض من الآخر وبالعكس على وجه لا يدور ولا اخلاف في الابعاض واما من جهة العقل فبيانه ان المبين اصل ومقصود لذاته والبيان تبع له ومقصود من اجله فلو كان القرآن مبينا للسنة لكانت السنة اصلا والقرآن تبعا وهو محال ورد بانه غير لازم وهذا ان الدليل المنقطع قد يتبين به مراد الدليل الظنى ولا يلزم من ذلك ان يكون منحطا عن رتبة الظنى ولا كونه تابعا له ولانه لو صح ذلك لما كان القرآن تبيانا لغيره لما ذكر مع كونه تبيانا للكل الاية قال في المنتهى ولنا ليس بلازم فقد بين القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وفيه لان الخصم لا يسلم ان القرآن مبين ليس تابعا للمبين وكذا السنة قال ـــــــ مسألة يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال به الائمة الاربعة وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص بقطعي الكرخي ان كان خص بمنفصل القاضي الوقف لنا انهم خصوا واحل لكم بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبياء لا نورث واورد ان كانوا اجمعوا فالمخصص الاجماع والا فلا دليل قلنا اجمعوا على التخصيص بها اقول ـــــــ هذه هي الخامسة وهي في جواز تخصيص القرآن بالخبر اما ان كان الخبر متواترا فلا خلاف فيه واما ان كان احادا اى خبر الواحد فقد اختلفوا فيه فذهب عيسى بن ابان الى ان الكتاب ان خص بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وذهب القاضي ابو بكر الى الوقف حجة المختار هي انه لو لم يجز لم يقع والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فبينة لذاتها واما فساد التالي فبالاجماع لان الصحابة رضي الله عنهم خصوا قال تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بما رواه ابو هريرة عنه عليه السلام وهو قوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وخصوا ايضا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية بقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر وبما رواه ابو بكر رضي الله عنه من قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث الى غير ذلك مما يطول ذكره نحو تخصيصهم آية السرقة واخراجهم ما دون النصاب بقوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا وتخصيصهم اقتلوا المشركين واخراجهم المجوس عنه بقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب على ما رواه عبد الرحمن وتخصيصهم احل الله البيع بقوله نهى عن بيع الغرر وذلك كثير ولم يوجد له نكير فكان اجماعا وقولهم ان كانوا اجمعوا فيكون المخصص هو الاجماع ممنوع لان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقا ليكون المخصص الاجماع ولا يرجع الينا بل اجماعهم كان على تخصيصها

بها اي باخبار الاحاد واذا كان التخصيص باخبار الآحاد مجمعا عليه لزم المدعى وليس علام ذكره العقلي المتقدم
بناء وعلى انه بعلم ما تقدم التمسك به ههنا بل لان التمسك به ضعيف ههنا على ما قال من المنتهى واستدل بالدليل
العقلي المتقدم ولا يقوى اذ لا قطع ولا قوة اما انه لا قوة لان الخبر تلو الكتاب في فرعه والاصل اقوى من النوع واما
انه لا قطع فليس المراد انه لا قطع فيه اصلا لانه وان كان مظنون السند لكنه مقطوع الدلالة بل المراد انه لا قطع فيه
غير معارض بشيء لان كونه مقطوع الدلالة معارض بكون عموم الكتاب مقطوع السند بخلاف ما تقدم في تخصيص
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بالكتاب فان المخصص في جميع تلك الصور كان قاطعا غير معارض بشيء وهو ظاهر غاية
الظهور ومع هذا فالعمل بالخبر لم يخصص قبل ذلك بقطعي او منفصل قال ـــــ قالوا رد عمر حديث فاطمة بنت قيس
انه عقلا لها ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله اسكنوهن وكذلك بترك الكتاب ربنا لقول امرأة قلنا للتردد في صدقها
ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت اقول ـــــ هذه شبهة لمن لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد جايز
لما رد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس فيما روى عن النبي عليه السلام انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة المخصص لقوله
تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فلاجماع على انه رده وقال كيف نترك
ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان جائزا
لما رده وانما يكون كذلك لو كان الخبر الواحد مغلبا على الظن صدقه لانه المدعى لا مجرد الخبر الواحد لكنه
لم يكن كذلك للتردد رضي الله عنه في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا اشارة الى ان الخبر الواحد
في تخصيص عموم القرآن المردود عنده مطلقا والا لما احتاج الى هذا التعليل والى انه لو كان يغلب على الظن
صدق الراوي لم يترك به الكتاب والسنة المتواترة قال ـــــ قالوا العام قطعي والخبر ظني وزاد
ابن ابان الكرخي لم يضعف بالتجوز قلنا التخصيص في الدلالة وهي ظنية اقول ـــــ هذه شبهة
يمكن تقريرها على وجه يكون لما نعين مطلقا وعلى وجه يكون لما نعين اذ لم يقف العام بالتجوز اما العدم تخصيصه
بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان واما لعدم تخصيصه بمنفصل على مذهب الكرخي تقريرها على الوجه الاول العام قطعي
السند لتواتره بخلاف خبر الواحد فان مظنون السند لعدم تواتره والقطعي لا يبطل بالظني على الوجه الثاني
ان يزاد عليه ويقال العام قطعي لم يضعف بالتجوز والقطعي الذي لم يضعف بالتجوز لا يبطل بالظني وتوجيه عنهما
ان يقال ليس التخصيص في السند لا يجوز تخصيص مقطوع السند بمظنونه انما التخصيص في الدلالة ولا شك ان دلالة العام
ظنية بالشبهة اي الاحاد الداخلة تحته لاحتمال التخصيص بالنسبة الى اي واحد منها قدر سواء كان قد خص بقطعي ومنفصل
او لم يخص بشيء على ما سبق بيانه بخلاف دلالة الخبر فانها قطعية واذا جاز تخصيص تلك الدلالة بهذه لان الجمع
بين الدليلين وهما خبر الواحد والكتاب في مثالنا على ما ذهبنا اليه بكونهما معمولين حينئذ اما الخبر فظاهر واما
الكتاب فعلى ما لم يخرج عنه من الصور الداخلة عنه اولى من ابطال احدهما بالكلية وهو المخبر على ما ذهبتم اليه
ولان العمل بالعام ابطال الخاص والخاص بيان للعام ولا يخفى ان البيان اولى من الابطال ولان احتمال الضعيف في خبر
الواحد من جهة الكذب وفي العام من جهة التخصيص ولا يخفى ان احتمال الكذب في خبر من ظهر عدالته العدل اقصر مرجح
احتمال تخصيص العام ولهذا كان اكثر العمومات مخصوصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبة فان قلتم قطعي

الفاضي

وحجة

وجه وجب التوقف ولنا الجمع اولى اقول ـــــ هذه شبهة القاضي ومن تابعه من الواقفية و
توجيهها ان يقال كل واحد من العام والخبر قطعي من وجه ظني من وجه اما العام فبالنظر الى سنده
متنه واما الخبر فبالنظر الى متنه دون سنده واذا تعادلا وتقابلا ولا اولوية لاحدهما على الآخر وجب
التوقف الى قيام دليل من خارج على ترجيح احدهما وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لا اولوية بل الجمع اعني
العمل بمقتضى الخبر اولى لما مر من الادلة الثلثة قال ـــــ مسئلة الاجماع يخصص القرآن والسنة كتنصيف
انه الحد من على العبد ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا اقول ـــــ هذه هي السادسة وهي في جواز تخصيص
الكتاب والسنة بالاجماع وهذه مما لا نعرف فيه خلافا والمعمول عليه فيه تغير المعقول وهو كون الاجماع
قاطعا والعام غير قاطع في احاد مسمياته كما مر المنقول وهو ان اجماع الامة خصص آية القذف بتنصيف الجلد
معه في حق العبد كالامة وكون الاجماع مخصصا للعموم كونه معرفا للدليل المخصص لانا متى رأينا اهل الاجماع
قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم ما قضوا به الا ولو ثبت لما قاموا على دليل مخصص لم يعدا
للخطاء عنهم لان المخصص نفس الاجماع لانه ليس مستقلا لا في التخصيص كما ان معنى كون الاجماع ناسخا النص
الخاص كونه معرفا للناسخ لانا اذا رأيناهم عملوا بما خالف النص الخاص حكمنا بانهم ما عملوا به الا لاطلاعهم على
ناسخ لا انه ناسخ لان الناسخ لا يكون غير خطاب الشارع والاجماع ليس خطابا له فلا يكون ناسخا بل هو دليل عليه
فالتخصيص بالتحقيق عند قصد اهل الاجماع لما خالف العموم في بعض الصور انه هو لما تضمنه من الناسخ ولما كان
كون الاجماع غير ناسخ اظهر كونه غير مخصص لما قلنا من ان الناسخ لا يكون الا خطاب الشارع جعله المقيس عليه
فكانه قال ولو عملوا بخلاف نص الخاص تضمن ناسخا فلذلك ولو عملوا بخلاف نص عام تضمن مخصصا قال ـــــ
مسئلة العام يخص بالمفهوم ان قيل به ومثل في الانعام الزكوة في الغنم السائمة زكوة للجمع بين الدليلين فان قيل
العام اقوى فلا معارضة قلنا الجمع اولى كغيره اقول ـــــ هذه سابعتها وهي في بيان جواز
تخصيص العموم بالمفهوم ان قيل به ولا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم في جواز تخصيص العموم بالمفهوم
سواء كان من قبيل مفهوم الموافقة كما لو قال السيد لعبده كل من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل
له اف فانه يدل على تحريم ضرب زيد واخراجه عن العموم نظرا الى مفهوم الموافقة وكان التحريم مستفادا من دلالة
اللفظ او من القياس الجلي على اختلاف المذاهب فيه او من قبيل مفهوم المخالفة كما لو ورد نص عام دال على وجوب الزكوة
في الانعام كلها مثل في الانعام الزكوة ثم ورد قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فانه يكون مخصصا للعموم
باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة نظرا الى مفهوم المخالفة انما كان كذلك لان كل واحد من المفهومين
دليل شرعي خاص في مورده فوجب تخصيص العموم للجمع بين الدليلين على ما مر ولترجح دلالة الخاص على دلالة
العام على ما مر في التطبيع ثم ان قيل المفهوم وان كان اقوى دلالة من العام لخصوصه لكن العام اقوى لان دلالة من النظم صح
المفهوم لكونه منطوقا والمنطوق اقوى دلالة من المفهوم لافتقار المفهوم في دلالته الى المنطوق من غير عكس فلا معارضة
اذن اي فلا يعارض خصوص المفهوم قوة العموم اجيب بان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من اهمال
احدهما وابطال الآخر بالكلية كما مر في غير المفهوم ثم الواو في قوله ومثل ويشعر بان مثال مفهوم الموافقة كل من فيه

دخل الدار فاضربه ان دخل زيد الدار لا تقل له اف ومثل الى آخره قال ـــــ مسئلة فعل النبي صلى الله عليه وسلم تخصيص العموم كما قالوا الوصال والاستقبال للحاجة او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع بخاص فنسخ او بعام فالمختار تخصيصه فالاولى قيل العمل بالموافق النقل وقيل بالوقف لنا ان التخصيص اولى من الجمع قالوا النقل اقوى لخصوصه قلنا الكلام في العموم اولهذه من الثلثة ومن في تخصيص العموم بفعل الرسول عليه السلام على تقدير كونه حجة على الغير وكذلك قال في المنتهى فعل الرسول على تقدير كونه حجة تخصيص العموم وهو محل اختلاف للقائلين بكونه حجة في جواز التخصيص به فاثبته الاكثرون كالشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقلون كالكرخي واعلم ان العام الوارد اما ان يكون عاما للامة والرسول عليه السلام او عاما للامة دون الرسول فان كان الاول كما لو قال الوصال والاستقبال يعني استقبال القبلة لقضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل احد هذه الاشياء التي حرمها كان واصل او استقبل القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ ولا خلاف في ان فعله يكون مخرجا له عن العموم ومخصصا للعموم بالنسبة اليه او بالنسبة الى الامة فلا يخلو اما ان يثبت اتباع الامة للرسول عليه السلام في فعله اولا فان لم يثبت كان ذلك تخصيصا له دون امته وان ثبت فلا يخلو اما ان يكون ثبوته بدليل خاص او بدليل عام فان ثبت بدليل خاص كما لو قال الاحرام على كل مسلم الصلوة مكشوف الراس ثم صلى كذلك فهذا الفعل ينسخ حكم العام المتقدم اما بالنسبة اليه عليه السلام واما بالنسبة الى الامة فلوجود الناسخ بدليل خاص وهو قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وان ثبت بعام كقوله عليه السلام خذوا عني وقد اصل بعد حرمته على الكل فمختار المصنف تخصيصه اي تخصيص العام الذي به ثبت التاسي وهو قوله خذوا عني مناسككم الا الوصال ودليل المختار هو الجمع بين العمومين ولو من وجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وذلك لانا لو عملنا بقوله خذوا الحديث يبطل قوله الوصال حرام على كل مسلم حتى كانه قيل خذوا عني مناسككم الا الوصال ودليل المختار هو الجمع بين العمومين ولو من وجه اولى من ابطال احدهما بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر واليه اشار بقوله لنا التخصيص اولى من الجمع وذهب قوم الى ان العمل بموافق النقل وكون الخاص متقدما على العام لكونه اقوى دلالة واجيب لان الكلام في العمومين لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل لم يكن دالا على لزوم الحكم في حق الامة بنفسه اذ لا دلالة بل بالعمومات لا دلالة له بل بالعمومات المقتضية لزوم الاتباع وعلى هذا الاتفية بخصوص الفعل وما تقارع الكتب المشهورة ان الفعل الخاص مع العمومات الموجبة للتاسي اخص من اللفظ العام مطلقا فيكون العمل به اولى ولانه متاخر عن العام والمتاخر اولى من العام عند التعارض لانا لا نسلم ان الفعل دال على وجوب التاسي بوجه فان الموجب شيء آخر وهو العام الموجب للتاسي لا مع الفعل وانه باطل وما هو الا كقول من يقول ان الدال على وجوب الزكوة هو اداء الزكوة اموالكم مع المال ولا اخفاء في ظهور بطلانه وكذلك العام متقدما والعام الآخر في حكم سواء كان الفعل خاصا او لا وكذلك الموجب غير متاخر عن العام يقينا سواء كان الفعل متاخرا او لا بل يحتمل التقديم والتاخير من غير ترجيح حتى لو علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر منها وان سلمنا جميع ذلك لكن العمل بموافق

الفعل مع

النقل

النقل يتوقف على العام الموافق وعلى وجود النقل ولا كذلك العام الآخر وما يتوقف العمل به على امرين يكون ابعد مما لا يتوقف العمل به الا على شيء وذهب الآمدي الى الوقف لتساوي العامين في العموم وعدم اولوية العمل باحدهما دون الآخر والجواب منع عدم الاولوية لما قلنا من ان الجمع اولى وان كان الثاني يعني ان كان العام الوارد عاما للامة دون الرسول ففعله لا يكون تخصيصا له من العموم لعدم دخوله فيه اما بالنسبة او الامة فلوجود الاقسام والمذهب كما مر ولكون حكم هذا الشيء من التردد معلوما من الشيء الاول لم يتعرض له المصنف صريحا قال ـــــ مسئلة الجمهور اذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف ولم ينكره كان مخصصا للفاعل فان تبين معنى حمل عليه موافق بالقياس او بحكمي على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا يتعدى دليله وفي بعض النسخ الكتاب لا يتعدى لتعذر دليله اقول ـــــ هذه تقرير التاسعة وهي في بيان جواز التخصيص بتقرير النبي عليه السلام على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا لطائفة شاذة حجة الاكثرين ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل من واحد من احاد امته مخالف للعموم فتقرره عليه ولم ينكره مع القدرة على الانكار وعدم المانع منه كان سكوته عليه وعدم انكاره دليلا على جواز ذلك الفعل لذلك الواحد مخرجا له عن العموم اذ لم يكن جائزا في حقه بل كان منكرا لاستحالة من النبي عليه السلام السكوت عنه عدم النكير عليه لان السكوت في مثل ما لحرمه محرم عليه واذا ثبت ذلك الجواز تخرج عنه وان احتمل ان يكون بطريق النسخ في حقه لكن احتمال التخصيص ارجح لما مر بيانه في مسئلة الثانية والى هذه الحجة اشار بقوله لنا ان سكوته دليل الجواز والتقرير وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل اقوى من دلالة العموم على نفسه وان كان له صيغة نظرا الى الاحتمال بتطرق الخطأ الى التي عليه السلام ابعد من تطرق التخصيص العام وبتقدير تساوي دلالتهما فالتخصيص اولى جمعا بين الادلة ومن هذا يعلم فساد قول من زعم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة وهو العموم واذا ثبت الجواز في حق ذلك المعين الواحد فان تبين معنى اوجب جواز مخالفة ذلك الواحد للعموم حمل عليه كل من يوافقه في ذلك المعنى اما بالقياس عند من يرى جواز تخصيص العام به واما بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وهما وان لم يتبين معنى ما ذكرنا فمختار المصنف العمل بالعموم فيما عدا ذلك الواحد الفاعل وهو المراد من قوله لا يتعدى اي لا يتعدى ذلك الحكم عنه الى غيره وذلك لتعذر دليل التعدي لانه كان القياس والحديث وتعذر القياس ظاهر لعدم الجامع على ما هو المفروض واما تعذر الحديث فلانا علمنا به لبطل العموم بالكلية بخلاف ما لو خصصنا الحديث بالتخصيص جمعا بين الادلة اولى واليه الاشارة في المنتهى بقوله وان لم يتبين فالمختار العمل بالعموم فيما عدا الفاعل اما لتعذر القياس او تخصيصا لقوله حكمي على الواحد من الادلة او بهما ولا تنافي هذا فيما اذا دل الجامع لابطال العام ثم بالقياس لا بالحديث لان التخصيص من العموم اولى من لا بل تخصيص العام بالقياس لا يمكن الاحتجاج عليه في التعدي وان ظهر الجامع اما القياس فلانه لا يقول به واما بقوله حكمي على الواحد فلانه ان يقول تخصيصه اولى جمعا بين العمومين هذا كله على تقدير ان يكون النسخة المختار لا يتعدى لتعذر دليله وان كانت النسخة لا يتعدى فالمعنى انه لا يتعدى دليل الجواز في حقه الى دليل الجواز في حقه وهو سكوت النبي عليه السلام على فعله وهذا لا يتعدى الى الغير لا بالقياس ولا بالحديث الى آخر ما ذكرنا

قال ـــــ مسئلة الجمهور على ان مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة
لنا ليس بحجة اقول ـــــ هذه هي العاشرة في بيان ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف ظاهر العموم هل
يخصه العموم ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر الفقهاء والاصوليين والشافعي في القول الجديد الى انه لا يكون
مخصصا للعموم ولو كان الصحابي الذي خالف مذهبه ظاهر العموم هو الراوي لذلك العموم خلافا لاصحاب
ابي حنيفة رضي الله عنه وعيسى بن ابان وجماعة من الفقهاء لنا ان مذهب الصحابي ليس بحجة كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
وظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل به اتفاقا من القائلين بالعموم واذا كان كذلك لم يجز ترك العموم به قال ـــــ
قالوا يستلزم دليلا والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا يستلزمه دليلا في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا
لبينه قلنا ولو كان قطعيا لبينه وايضا لم يخف عن غيره وايضا لم يجز لصحابي اخر مخالفته وهو اتفاق اقول ـــــ
هاتان شبهتان للمخالفين توجيه الاول ان يقال مخالفة الصحابي لظاهر العموم لا بد وان يكون لدليل اذ لو لم يكن لكان
مخالفته ظاهر العموم من غير دليل فسقا وهو خلاف الاجماع واذا ثبت دليلا وجب التخصيص للجمع بينه وبين العموم
لما مر غير مرة من ان الجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية هذا هو المشهور من تقرير هذه
الشبهة وقد صرح به في المنتهى حيث قال مخالفة الصحابي لا يكون الا لدليل لكنه انما يتمشى فيما اذا كان الصحابي المخالف
هو الراوي اذ لو كان غيره لا يلزم مخالفته لظاهر العموم لجواز عدم اطلاعه على ذلك العام فلا يقوم الحجة فيه
الا ان يتمسك بلا قائل بالفصل لان كل من قال لا يجوز التخصيص بمذهب الغير فالاولى في تقريرها ان يقال مذهب الصحابي لا بد وان
يكون لدليل والا كان فاسقا بمخالفة الاجماع لان القول في الدين من غير دليل خطأ وباطل بالاجماع فيتمشى على الكل
وعلى هذا الضمير في قوله يستلزم يعود الى المذهب الصحابي لا الى مخالفته وهذا اظهر بحسب اللفظ ايضا وتوجيه
قوله ثم الجواب على الوجهين ان يقال ان اردت بالدليل ما يكون مصيبا فيه فالملازمة ممنوعة والا كان فاسقا
قلنا لا نسلم لانه مامور باتباع الاجتهاد وهو ماخوذ بعدم اتباعه فلذلك لا يحكم بفسقه وان كان مخطئا في نفس
الامر بان اردت به ما عنده في النظر بحسب ظنه وان كان مخطئا فيه فلا نسلم وجوب الجمع وانما يجب لو كان
ما صار اليه حجة واجبة الاتباع بالنسبة الى الغير وهو غير جائز اذ لا يجوز للغير اتباعه مع وجود العام
المتفق على صحة الاحتجاج به فضلا عن كونه واجبا والى هذا التوجيه اشار بقوله قلنا يستلزمه دليلا في ظنه اي ما هو
هو دليل بحسب ظنه اذ لم يكن دليلا في نفس الامر وتوجيه الثانية ان يقال لو كان تمسك الصحابي المخالف ظنيا غير قطعي
لذكره والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلازالة التهمة عن نفسه والشبهة عن غيره واما بطلان التالي فواضح
لانه لو ذكر شبهة ولقائل ان يمنع الملازمة بانه انما يجب ذكره عند المناظرة ولعلها لم يتفق و[illegible] التالي
بانه لا يلزم من الذكر الاشتهار وتوجيه الجواب على ما قال المصنف هو معارضة وتقريرها ان يقال لو كان متمسكه
قطعيا لبينه بعين ما ذكرت ولم يخف عن غيره لانحصار القطعي في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وشيء
منها لا يخفى عن احد من الصحابة ولم يجز لصحابي اخر مخالفته لان مخالفة القطعي لا يجوز بالاتفاق والتالي
باطل اما الاول فبعين ما ذكر المستدل واما الثاني فلان القطعي لو كان ظاهرا لغيره لما خالفه واما الثالث
فبالاجماع واليه الاشارة بقوله وهو اتفاق اي وجواز المخالفة اجماع قال ـــــ مسئلة الجمهور ان العادة في
تناول

تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية مثل حرمت الربوا في الطعام وعادتهم تناول البر لنا ان اللفظ
عام لغة وعرفا ولا مخصص اقول ـــــ هذه هي المسئلة الحادية عشر وهي في بيان ان العموم هل يختص بالعادة
ام لا اختلفوا فيه فذهب جمهور العلماء الى انه اذا كان من عادة المخاطبين تناول البعض من العموم خاصة كالبر مثلا
وورد خطاب عام بتحريم الربوا في الطعام كقوله حرمت عليكم الربا في الطعام كان اللفظ مجرى على عمومه في تحريم الربا
في كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره وان العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم الربا في المعتاد دون
غيره وذهب الحنفية الى ان العادة تخصص العموم وتنزله على تحريم الربا في المعتاد دون ومعتمد الجمهور فيه ان اللفظ
الوارد بصيغته وارد على كل طعام لغة وعرفا اما لغة فظاهر واما عرفا فلان العرف من عرفهم في تناوله
لا في غلبة استعمال الاسم الطعام في البر ولا مخصص بالعرف ايضا فوجب التمسك به حتى يقوم دليل على تخصيصه
قال ـــــ قالوا يختص كتخصيص الدابة بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غلب الاسم كالدابة اختص
به بخلاف غلبة تناوله والعرف فيه قالوا لو قال اشتر لحما والعادة تناول الضان لم يفهم سواه قلنا تلك قرينة في المطلق
والكلام في العموم اقول ـــــ هاتان شبهتان للخصوم توجيه الاول ان يقال كما اختص الدابة
بحسب العرف بذوات الاربع وان لفظها عاما لغة في كل ما يدب وتخصيص اسم الثمن النقد في البيع بحسب العرف ايضا بالنقد
الغالب في البلد وان كان لفظ الثمن النقد عاما في كل نقد غلب او لم يغلب حتى لا يفهم من اطلاق الدابة والثمن
النقد سوى ذوات الاربع والنقد الغالب كذلك يجب ان يختص اسم الطعام بالبر بحسب العرف والعادة توجيه الجواب
ان يقال غلبة الاسم يعني اطلاق اسم الطعام عليه اي على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة في ذوات الاربع
في العرف العام اختص به اي حكم تحريم الربا بالبر بالضرورة تنزيل مخاطبة الشارع العرف على ما هو المفهوم لهم من
لغتهم بل لو غلب استعمال الطعام في غير المعتاد لخرج المعتاد عن التناول وعن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد
وان غلب تناوله على ما هو الفرض فيما نحن فيه بعيدا اذ غلبة التناول لا يستلزم غلبة الاستعمال اللفظ في المتناول بحيث لا يفهم منه
منه سواه والحال لم يستلزم ذلك لم يختص حكم التحريم به واليه اشار بقوله بخلاف غلبة تناوله والمراد ان غلبة الاسم
عليه ح مستلزم الاختصاص بخلاف التناول فانها لا تستلزمه وتوجيه الثانية ان يقال لو لم يكن العادة مخصصة لما اختص
اللحم في قول القائل اشتر لي لحما والعادة تناولهم لحم الضان بلحم الضان والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فمثل لحم الضان وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان اللفظ عام بل هو مطلق ولا نزاع ان العادة مرتبة فيه مخصصة
له بواحد متعين بعد ان كان شائعا في امته واذا كان كذلك فلا ينتقض علينا نقضا لان الكلام في تخصيص العموم بالعادة
لابي ح لا في تقييد المطلق بها قال ـــــ مسئلة اذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور مثل ايما اهاب
دبغ فقد طهر وقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فيعمل بهما اقول ـــــ هذه هي المسئلة
الثانية عشر وهي في ان الجمهور ذهبوا الى ان الخاص اذا وافق حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور وقد
يعبر عن هذا الخلاف ايضا بان العام لا يخص بذكر بعضه خلافا لابي ثور والمراد ان الجمهور اتفقوا على انه اذا
ورد لفظ عام كقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام في كل اهاب سواء كان للشاة او لغيرها ثم
ورد لفظ خاص يدل على بعض ما دل عليه العام كقوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها طهورها فانه

خاص باهاب الشاة دون اهاب غيرها فان الخاص لا يكون مخصصا للعام بجنس مدلول الخاص وهو اهاب
الشاة ومخرجا عنه ما سواه وهو اهاب غيرها وقال ابو ثور من اصحاب الشافعي رضي الله عنه انه مخصص
بذلك وعند الجمهور وجه انه لا تعارض بينهما لامكان حمل كل واحد منهما على مدلوله لغة فيجب العمل بهما لان العمل
في الدليل الاعمال لا الابطال قال ــــــ قالوا المفهوم تخصيص العموم قلنا مفهوم اللقب هذه شبهة
ابي ثور وتوجيهها ان يقال الاختلاف بين القائلين بالعموم والمفهوم في جواز تخصيص بالمفهوم لكن تخصيص
النبي عليه السلام جلدة الشاة بالذكر يدل بالمفهوم على نفي الحكم عن جلود باقي الحيوانات فيكون مخصصا في
العموم الوارد وتوجيه الجواب اما على راي من لا يقول بالمفهوم فلما سياتي بيانه ان شا الله تعالى واما عند
القائلين فلانهم انما يجوزون تخصيص العموم بمفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المستقيمة الذي هو من مفهوم المخالفة
كما تقدم بيانه في المسلة السابعة لا بمفهوم اللقب لانه مردود وليس بحجة والا لزم الكفر لو قيل عيسى رسول الله
والحادث موجود لدلالة الاول بحسب اللقب على ان محمدا ليس رسول الله والثاني على ان القديم ليس بموجود
لكن تخصيص ذكر الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة عن باقي جلود الحيوانات الا بهذا المفهوم فلا يخص
به العموم قال ــــــ مسلة رجوع الضمير للبعض تخصيص الامام وابو الحسين تخصيص
وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا لفظان فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر اقول ــــــ
هذه هي المسلة الثالثة عشر وهي في بيان ان اللفظ العام كقوله تعالى والمطلقات يتربصن ثلاثة قروء لكون المطلقات
عامة في كل الحراير والرجعيات اذا عقب بما فيه ضمير عايدا الى بعض العام المتقدم لا الى كله كقوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن اذ الضمير فيه للرجعيات دون البواين هل يكون خصوص المتاخر مخصصا للعام المتقدم بالضمير
عايد اليه اي بالرجعيات ام لا اختلفوا فيه فذهب اصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وغيره الى
امتناع التخصيص به وذهب قوم الى الوقف ونسب الامدي الوقف الى الاخر وما ظفر بمصر لهما بدل على مذهبهما
فلحجة فليحقق عبرة الامدي لنا ان المطلقات وضمير الجمع المونث لفظان عامان نظرا الى ظاهرهما مقتضى الاول الحرا
وعلى ظاهره من العموم ومعنى الثاني عوده الى كل ما تقدم ذلا ولو تيقن للعود الى البعض دون البعض وقد قام
دليل على مجازية احدهما وخروجه عن حقيقته وهو الضمير لتخصيصه ببعض المذكور السابق لكن لا يلزم منه مجازية
الاخر وهو المطلقات حتى يختص بالرجعيات اذ لا يلزم من ظاهره اخرج الواجب ان يحمل على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص
قال ــــــ قالوا يلزم مخالفة الضمير واجيب بانه كاعادة الظاهر اقول ــــــ هذه شبهة من
قال بالتخصيص وتوجيهها ان يقال لو لم يختص الاول بالاخر على ظاهره يلزم مخالفة ظاهر المضمر والتالي باطل
لان مخالفة الظاهر خلاف الاصل وكذا المقدم واما الملازمة فظاهرة لعود الضمير الى بعض السابق على تقدير كونه
عاما مع ان ظاهر الضمير يعود الى الكل وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم مخالفة الظاهر لان الضمير كاعادة
الظاهر والمطلقات في مثالها فكما ان اعادته لا تستلزم مخالفة فكذا اعادة الضمير استلزام الظاهر مخالفة الاصل
على استلزام الظاهر فالا ولى في المعارضة بان يقال لو خصص الاول يلزم مخالفة ظاهره لانه للعموم واذا تعارضا
فعليكم الترجيح وهو معنا كما سيبين قال ــــــ الوقف لعدم الترجيح واجيب لظهور العموم فيهما فلو خصصنا الاول

خصصنا بما

خصصنا بما ولو سلم فالظاهر اقوى اقول ــــــ هذه شبهة الواقفية وتوجيهها ان يقال لو اجرينا المطلقات
على عمومها للزم مخالفة ظاهر الضمير ولو اجرينا ظاهر الضمير على مقتضاه وخصصنا المذكور السابق واولى ترجيح
لاحدهما على الاخر وجب الوقف وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عدم الترجيح بل اجرا المطلقات على ظاهرها اولى من تخصيصها
واجرا الضمير على ظاهره وذلك لان العموم ظاهر فيهما اعني في المطلقات وضمير جمع المونث اذ ظاهره يشعر برجوعه
الى كل المطلقات الحراير واذا كان كذلك فلو خصصنا الاول لزم تخصيص الثاني فيكون فيه مخالفة ظاهر الضمير ولا خفا
ان مخالفة ظاهر اولى من مخالفة ظاهرين ولسلم انه لا يلزم من تخصيص الاول مخالفة الظاهرين الا لزم مخالفة ظاهره
فقط لكن مخالفة ظاهر الضمير اولى من مخالفة ظاهر المطلقات لان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر لتوقف الثاني
على الاول من غير عكس واذا كانت دلالته اقوى كان زعم مخالفته احرى قال ــــــ مسلة الايمة الاربعة
الاشعري وابو الحسين وابو هاشم رحمهم الله جواز التخصيص العموم بالقياس ابن سريج ان كان جليا ابن
ابان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا والجبائي تقديم العام مطلقا والقاضي والامام بالوقف
المختار ان ثبتت العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا خص به والا فالمعتبر القراين في الوقائع فان ظهر ترجيح
خاص بالقياس والا فعموم الخبر اقول ــــــ هذه هي المسلة الرابعة عشرة وهي في بيان اختلاف مذاهب
القائلين بكون العموم والقياس حجة في جواز تخصيصه بالقياس وتخيير الحق في ذلك فمذهب الايمة الاربعة الاشعرية
وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي الحسين البصري الى جوازه مطلقا وذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى جواز
الى جواز تخصيص بالقياس ان كان جليا دون ان يكون خفيا وذهب عيسى ابن ابان الى جواز بشرط ان يكون العام
مخصصا وله الكرخي الا انه يشترط ان يكون مخصصا بدليل منفصل ومنهم جوز بشرط ان يكون الاصل فيه
جازاي بشرط ان يكون المقيس عليه من الصواب له اخرج من العموم الجبائي الى منعه وتقديم العام على القياس مطلقا
وذهب القاضي ابو بكر والامام الى الوقف واختار المصنف ان علة القياس ان ثبت بنص او اجماع او كان الاصل
القياس مخصصا اي مخرجا عن ذلك العام خص به اي العام بالقياس وان لم يكن كذلك فالمعتبر القراين الموجبة للتفاوت
والتساوي في احاد الوقايع فان ظهر من القراين ترجيح خاص للقياس ان ترجيح مختص فالقياس يقدم على عموم
الخبر والا فيجب العمل بعموم الخبر قال ان لها كذلك كالنص الخاص بتخصيص جمعا بين الدليلين اقول ــــــ
هذه حجة على ما اختاره وتوجيهها ان يقال انما كذلك يعني وان العلة اذا كانت كذلك اي ثابتة بنص او اجماع
كالنص الخاص اي منزلة النص الخاص فيجب تخصيص العام بها اي بتلك العلة جمعا بين الدليلين القياس
والعام كما وجب بالنص الخاص جمعا بين الادلة وقيس الاصل المخصص على العلة المذكورة لان حاصله يرجع الى
النص كما سنذكره قال ــــــ واستدل بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة او متساوية والمرجوح
المتساوي لا يخصص ووقوع احتمال من اثنين اقرب من واحد معين واجيب بجريه في كل تخصيص وقد يرجح
بالجمع اقول ــــــ هذه شبهة واردة على ما اختاره فلذلك ذكرها الذكر جوابها ووجه ورودها ان يقال
الدليل وجوب التخصيص بالقياس على الاصل مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة لان تكون العلة فيه لا يجوز
ان يكون ثابتة بنص او اجماع والا كان من القسم الاول وتعينه ان يكون مستنبطة لكن لا يجوز بالعلة المستنبطة لانها ان تكون

ه راجحة على العام في محل التخصيص بها والا لزم تقديم المرجوح على الراجح وهو خلاف العقل
والنقل وكذا ان كانت متساوية لعدم اولوية العمل باحدهما دون الاخر وانما يجوز التخصيص بها لو كانت
راجحة فاذن على تقدير واحد وهو كونها راجحة يجوز التخصيص دون احد تقديرين اخرين وهو كونها مرجوحة
او متساوية ووقوع احتمال مرة اقرب من وقوع واحد معين فيكون عدم التخصيص بها اولى وتوجيه
الجواب وهو نقض احتمال الوجه ما ذكرتم لامتنع التخصيص بشيء من صور التخصيص لجريان ما ذكرتم من الدليل
بعينه فيه مع انه رجح التخصيص في تلك الصور بالجمع بين الدليلين ويمكن ان يحمل قوله واجيب بجريانه في كل التخصيص
نقضا اجماليا كما ذكرت وقوله وقد رجح بالجمع نقضا تفصيليا بان يقال لا نسلم ان المستنبطة ان كانت متساوية
للعام لم يكن العمل باحدهما اولى من العمل بالاخر لكون العمل بالمستنبطة اولى جمعا بينهما وبين العام لان العمل بها
لا يبطل العمل بها بالعموم بخلاف العكس وعلى هذا الاسم الاستدلال ويكون تقدير كلامه وقد رجح التخصيص
بالعلة اذا كانت متساوية للعام بالجمع بين الادلة وانما فسرناه لامرين احدهما انه صرح لفظ المنهي يدل
عليه لانه قال واجيب بان هذه الجمرى بعينه في كل تخصيص وقد رجحتم بالجمع بينهما والثاني ان للخصم ان يقول قولكم
العمل بها لا يبطل العمل بالعموم تعنون به في محل المعارضة او في غيرها الاول ممنوع والثاني مسلم لكن النزاع
انما وقع في الترجيح في محل المعارضة دون غيرها وكذلك قلنا المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام في محل
التخصيص لكن الجواب عن هذا اسهل بجريانه بعينه في جميع صور التخصيص مع ان الخصم يرجح بالجمع ايضا ولا يخص
ان نظم الكتاب يشعر بان هذه الشبهة مما استدل بها على مدعاه مع كونها مدخولا فيها بقوله واستدل لانه ليس كل
علمنا لا يخفى فاذن المراد هنا ما ذكرناه قال الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف لما تقدم في خبر الواحد
الخبر يجتهد فيه في امرين الى آخره واجيب بما تقدم وبان ذلك عند ابطال احدهما وهذا اعمال لهما وبالزام تخصيص
الكتاب بالسنة والمفهوم لهما اقول ——— هذه شبهة الجبائي على امتناع تقديم القياس على العام و
توجيهها ان يقال لو خص اثر العام بالقياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى والتالي باطل بالاتفاق وكذا
المقدم واما الملازمة فلما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر يجتهد في امرين العدالة والدلالة والقياس يجتهد فيه
في ستة اشياء حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارضة في الاصل وفي الفرع
وفي العدالة والدلالة ايضا وان اصل القياس ثبت بالخبر وكون الموقوف على مقدمات اكثر اضعف
لان احتمال تطرق الخطأ اليه اكثر وتوجيه الجواب لو قيل القياس وان احتمل الخطأ لما ذكرتم لكن الخبر ايضا
يحتمل الكذب والتجوز والنسخ وهو المراد من قوله واجيب بما تقدم ولكنه ضعيف لا يهتدي الجواب عن هذا بانه
بعد وان يقال لا نسلم بطلان تقديم الاقوى لان الاتفاق على بطلانه انما هو عند ابطال الاقوى بالكلية وهو الخبر والعام الاضعف على
وهو القياس وهذا يغني ما نحن فيه اعمال لهما اي للعام والقياس فلهذا لا يمتنع تقديم القياس عليه ولا يقال هو ضعيف
ايضا لان في محل التخصيص بطلان العام بالكلية كما تقدم بيانه لانا نقول هذه مغالطة لان المراد من ابطال
الاقوى بالكلية ان لا يبقى معمولا به اصلا لان لا يبقى معمولا به في صورة فقط فينتقض بطلان العام في صورة التخصيص
بالكلية وان يقال ايضا لو استلزم تقديم الاضعف على الاقوى لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة لكون السنة اضعف وامتنع

تخصيص

تخصيص المفهوم لهما اي للكتاب والسنة لكونه اضعف منهما والتالي باطل بالاتفاق قال ———
واستدل بتاخيره في حديث معاذ وصوبه واجيب بانه اخر السنة ولم يمنع الجمع اقول ———
هذه شبهة اخرى من طرف الجبائي لدلالتها على كون العمل بالقياس موخرا عن العمل بالكتاب والسنة واذا
كان موخرا عنه لا يجوز تقديمه عليه وبيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال له بم
تحكم يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال عليه
السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يحبه الله ورسوله وهذا هو المراد من التصويب وتوجيه
الجواب ان يقال لو كان التاخير في اللفظ يقتضي عدم جواز العمل بالمتاخر مع وجود المتقدم على وجه لا يبطل
المتقدم بالكلية لامتنع الجمع الكتاب في السنة بتخصيص عموم الكتاب بخصوص السنة والتالي باطل اتفاقا واليه
اشار بقوله ولم يمنع الجمع اي ولم يمنع الجمع اي ولم يمنع بتاخيرها خبر السنة عن الكتاب الجمع بينهما فكذا المقدم
ولقائل ان يقال مقتضى الحديث ان لا يقدم السنة على الكتاب غير انا خالفنا الدليل الخاص وهو اجماع الصحابة على
تقديم ما يليه فوجب العمل به فيما عداها قال ——— واستدل بان دليل القياس هو الاجماع والاجماع
عند مخالفة العموم واجيب بان المؤثر ومحل التخصيص يرجعان الى النص لقوله حكمي على الواحد وما سواهما
ان ترجح الخاص وجب اعتباره لان المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني هذه ونحوها قطعية عند القاضي
لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح ظنية عند قوم لان الدليل بها ظني اقول ——— هذه شبهة اخرى للمانع
مطلقا وتوجيهها ان يقال دليل القياس الاجماع ولا اجماع على جواز القياس عند مخالفة العموم على ما ذهب
اليه الواقفية لانهم لا يجوزون القياس حينئذ ولان شرط القياس ان لا يدفع النص وما وافاذن لا يمكن بالقياس
مع مخالفة العموم لبطلان دليله وانتفا شرط واجيب عن هذا بان شرط ان لا يدفع كلما اقتضاه وان النزاع
في رفع بعضه وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان دليل كل قياس هو الاجماع بل قد يكون نصا وما ذهب اليه كذلك
لان التنصيص على علة الحكم كالتنصيص على الحكم واذا كان كذلك يتعدى العلة المؤثرة وهي الثابتة بنص او اجماع
وتعديتها حكم محل التخصيص وهو الاصل المخصص لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لان الاجماع
يمتنع وما سواهما اعني ما سوى العلة المؤثرة ومحل التخصيص ان ترجح الخاص وهو القياس وجب اعتباره لان
رجحان الظن هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وان لم يترجح بعين العمل بعموم العام فاعلم ان قوله يرجعان
الى النص بقوله حكمي على الواحد يشعر بكون التعدية للحديث على ما قررنا وليس صريحا به لجواز ان يكون
الحديث دليل تعدية حكم محل التخصيص لا تعدية المؤثرة ويكون قوله لذكر دليلنا لظهوره لانه النص الدال
على العلية والحامل على الاجماع عليها وعلى التقديرين ففي كون ثبوت الحكم بالحديث نظر لان الظاهر انه بالقياس
لانه بالقياس لانه على ان التمسك بهذا الحديث لا ينتهض على المانعين كما سبق في المسالة التاسعة وهذه المسالة
اعني مسالة تقديم القياس على العموم ونحوها كتقديم خبر الواحد على العموم الكتاب قطعية عند القاضي
لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات وظنية عند قوم لان الدليل الخاص بها خاص وهذه العبارة
تشعر بان النزاع في كونها قطعية او ظنية لفظي كلام الغزالي وعنده يدل على ان النزاع فيه معنوي لانهم ذكروا

على انها قطعية عند القاضي على معنى وجوب القطع بتخطئة من خالف فيها لانها من مسائل الاصول لوجوب القطع بتخطئة مخالف الاجماع وظنية عند قوم على معنى انه لا يمتنع على المجتهد في هذه المسئلة الحكم بالوقف او التخيير على حسب ما يظهر في نظره في آحاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبة للنفاة او الشاكين من تخطئة المخالف فيها اذ لا دليل فيها نفيا واثباتا ظنية غير قطعية وكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية دون القطعية ه‍ واعلم ان المصنف وان لم يتعرض الا لدليل تعيين المذاهب لكن كلامه يتضمن دليل الكل لظهر لمن تأمل فيه حق التأمل ولذلك قال في المنتهى وبذلك المخصص وفي المعترض قال ابو حنيفة تعارض الامران يوجب الوقف واجيب ان الاجماع على العمل بهما وانما عمل كل فريق باحدهما معينا فالمخالف خالف كلا عن ما خالف فيه الآخر وموطاه عن نص العنبس قال المطلق والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه فيخرج المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما اخرج من شايع بوجه كرقبة مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار فيه ويزيد مسئلة اقول هذا هو الصنف السادس وهو في المطلق والمقيد ويشتمل على مقدمة في حدهما ومسئلة اما حد المطلق فهو ما دل على شايع في جنسه فلفظه ما بمنزلة الجنس والمراد منها اللفظ كانه قال اللفظ الدال احترازا عن الالفاظ المهملة وقوله على شايع اي مدلول شايع لا شيء شايع ليعم الموجود والعدم والمستحيل والممكن وقوله شايع في جنسه احترازا عن المعارف لكونها غير شايعة لتعينها اعني بحسب الاستعمال بان لفظ انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معنى بخلاف رجل فانه لا يفهم منه حينئذ معنى لا بحسب الوضع اذ كان الرجل موضوعا للمذكر من بني آدم لذلك انت موضوع للمخاطب المعهود المذكور ولا يسمع قولهم ان انت موضوع ورجل لغير معين فانه تحكم وعلى تقدير عدم الفرق بين الوضعين فما دل على شايع اولى مما وضع لشايع لبطلان طرده بكوانت وهو ظاهر وهو احتراز ايضا عن نحو الفاعل كل رجل وهو النكرة المستغرقة في بيان الاثبات ونحوه وهو النكرة في سياق النفي لاستغراقها واذا استغرق لا يكون شايعا في جنسه واذا عرفت ذلك فاعلم ان في الكتب المشهورة في فوايد المطلق والنكرة وقالوا الماهية من حيث هي لا واحدة ولا لا كثيرة وكذا ساير القيود فاللفظ الدال عليها من حيث هي هو المطلق ومع كثرة معينة الالفاظ المعدودة ومع غير معينة العام والضوابع كثرة مستغرق العام للاستغراق بحو بيع حال ومع وحدة معينة المعرفة ومع غير معينة النكرة لكن يسلم المطلق في كتبهم بالنكرات في كلام مثل جميع العلماء ويشعر بهذا الفرق حد المصنف شملها لان الشايع في جنسه يصدق على الماهية وعلى النكرة ايضا ولهذا لم يقل ما دل على واحد شايع لئلا يختص بالنكرة فاذن المطلق هو اللفظ الدال على الماهية وعلى النكرة ايضا فقط وهو المعرف باللام المعرفة للماهية واللفظ الدال عليها مع وحدة غير معينة والمبحوث عنه الاصوليين والمنظور فيه هو الثاني لا الاول فاعرفه واما المقيد فانه يطلق باعتبارين احدهما اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا الرجل وانت وهو المراد من قوله والمقيد بخلافه وثانيهما اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زايدة عليه وهذا التفسير اعم من الاول ومثاله دينار مصري فانه وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار

مصري

مصري فانه وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار مصري لكنه مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار وهو المراد من قوله ويطلق المقيد على ما اخرج من شايع بوجه واذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم ان كل ما ذكرناه من مخصص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف جار فيه اي في تقييد المطلق فعليك بالنظر والاعتبار ورد قوله اليه هاهنا ويزيد هاهنا مسئلة وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد قال واذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكسو واطعم فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق مع لا تملك رقبة كافرة واضح فان لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخا وقيل نسخ باخذ المقيد اقول هذه هي المسئلة الزايدة فنقول اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان اختلف حكمهما او لا فان اختلف حكمهما فلا يحمل احدهما على الآخر بوجه اتفاقا موزونين كانا او مسنين او مختلفي الحد موجبهما او اختلف نحو اطعم طعاما من اطعمة النوادرة واكس له ثوبا فانه لا يقيد الثوب النوادرة وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما الا في صورة وهي مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مع لا تملك رقبة كافرة فانه تقييد المطلق بنفي الكفر لامتناع الجمع ولذلك قال واضح اي تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة وان لم يختلف حكمهما فلا يخلو من ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد موجبهما فلا يخلو من ان يكونا مثبتين او منفيين كما لو قال في الظهار اعتق رقبة مسلمة حمل المطلق على المقيد لا المقيد على المطلق خلافا لبعضهم ثم اختلف القايلون بحمل المطلق على المقيد في انه حمل عليه هل يكون بيانا للمطلق اي دالا على ان المراد من المطلق كان هو المقيد او نسخا له اي دالا على انه نسخ حكم المطلق وتجدد حكم المقيد فاختار المصنف الحمل على المقيد وانه يكون بيانا مطلقا سواء تقدم المطلق على المقيد او تاخر عنه وذهب قوم الى انه لو تاخر المقيد عن المطلق كان نسخا وان تقدم عليه كان بيانا له قال لنا انه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا يخرج بيقين وليس بنسخ لانه لو كان التقييد نسخا كان التخصيص وايضا لكان تاخره المطلق نسخا اقول هذه حجة المختار اما انه يجب حمل المطلق على المقيد لا العكس فلانه يتعين الحمل المذكور جمعا بينهما بين المطلق والمقيد فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزيادة ولا خفاء في ان الجمع بينهما اولى من العمل باحدهما دون الآخر ولان من عمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين اذ المراد لا يخلو من ان يكون هو المقيد او المطلق فان كان الاول فظاهر لانه يشتمل عليه بخلاف العكس لجواز ان يكون المراد هو المقيد فلا يخرج بالمطلق عن العهدة بيقين واما انه ليس بنسخ فلانه لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص كذلك والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة فلان نسبة المقيد الى المطلق كنسبة المخصص الى العام ولانه نوع من المجاز مثله ايضا لو كان تاخير المقيد نسخا بناء على ازالة الحكم المطلقة وهي الخروج عن العهدة باي رقبة ورد المكلف من ذلك الجنس لكان تاخر المطلق ايضا نسخا لازالته وجوب الاتيان بالمقيد وانهم لا يقولون به قال قالوا لو كان تقييدا لوجب دلالة رقبة على مؤمنة مجازا وفي بعض النسخ لوجب لا لنه فيه على مؤمنة مجازا اذا او بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد في التقييد بالسلامة والتحقيق ان المعنى رقبة من الرقاب وفي نسخة من الرقبات فيرجع الى نوع من التخصيص ميمي تقييدا اقول هذه شبهة من ذهب الى ان المقيد ان تاخر نسخا

وتوجيهها ان يقال لو كان المقيد تقييدا للمطلق لاستحاله لكان ذلك الارقبة او دالة المطلق وهو ايضا
رقبة على ما هو من النسخة الاخرى في قوله في الظاهر اعتق رقبة قبل قوله فيه ايضا اعتق رقبة مؤمنة
على مؤمنة مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لا اطلاق المطلق وهو رقبة وارادة
المقيد وهو رقبة مؤمنة اذ المعنى بكونه بيانا على ما ذهبتم اليه كونه مبينا المراد المتكلم من المطلق
واما نفي التالي فلكونه خلاف الاصل وهذا القيد كذلك في نفي التالي ومن زاد وقال اذا كان كذلك فليس مخالفة المطلق
واجرا المقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجرا المطلق على ظاهره فقد طول من غير
طائل الا انا لا نسلم انه ليس اولى من تاويل التقييد اولى من التاويل اولى فلانه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين
في التاويل لما عرفت واما ثانيا فلان المطلق اذا حمل على المقيد فالعمل بالمطلق في ضمن المقيد لا يخرجه عن العمل
باللفظ المطلق في حقيقته ولهذا الوادي المقيد قبل وروده كان قد عمل باللفظ لا كذلك في تاويل المقيد
وصرفه عن حقيقته الى مجازه واما ثالثا فلان الامتثال يحصل باي واحد من الاحاد الوجودية اذ الرقبة
اللفظ المطلق لم يكن مدلوله لغة بخصوصية سوا قلنا مدلول المطلق هو الماهية فقط او الواحد الشائع
في جنسه بخلاف المقيد باعتبار التقييد ولا فرق بين محدود حروف اللفظ مما دل عليه لغة اعظم من محدود دخوله
مما لم يدل عليه لغة فيكون تقييد المطلق اولى من تاويل المقيد وتوجيه الجواب ان يقال انا لا نسلم انا به فهو
لا يلزم عليكم فيما اذا تقدم المقيد على المطلق فحكم المطلق على المقيد حينئذ على ان التأويل المقيد بيان له فيعود
محذور دلالة المطلق على المقيد مجازا وفي مسئلة الرقبة في الظهار بالتام عن العيوب لان لفظة
الرقبة مطلق بالنسبة الى الذات والمعنى فيكون دلالتها على السليمة مجازا ولما كان هو الجواب جدليا غير
متعرض لتعيين المقدمة الفاسدة من شبهة الخصم اراد ان يشير اليها فقال والتحقيق الى اخره وهو على ما
يشير المنع الملازمة وتوجيهه ان يقال قد تقدم في مقدمة المصنف ان المقيد يطلق باعتبارين احدهما على
الجزء الحقيقي والثاني ما اخرج عن شياع بوجه ما وعلى هذا الكون المقيد معيبا زاد اعرفت ذلك فنقول قولكم
لو كان حمل المطلق على المقيد تقييدا لكان دلالة المطلق عليه مجازا ان عنى التقييد بالمعنى الاول او الثاني فان
عنيت به الاول قال فلازمه مسلم لكن كلامنا ليس فيه بل في الثاني لان معنى قول القائل اعتق رقبة ليس
هو الامر رقبة محضة بل برقبة من الرقاب اي بمعنى من المعينات لاستحالة ايجاد المطلق من غير نوع تخصيص
تخصيص في الخارج والرجوع رقبة من الرقبات اي بمعنى من المعينات يسمى تقييدا لانه قد اخرج من شياع
بوجه واذا كان معناه فلا نسلم كذبه مجازا اذ دلالته معين من المعينات على اي معين لغرض من ذلك الجنس
يكون حقيقة كون معين من المعينات مشتركا بين الجميع المعينات بالاشتراك المعنوي قال
فان كانا نفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا كافرا اقول هذا هو الشق الثاني من الترديد فيما
اذا اتحد موجبهما وتقدير كلامه فان اتحد موجبهما وكانا مستنبطين فالاقرب كذلك وان كانا نفيين
كقوله في الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وجب العمل بهما بالاتفاق اذ لا تنافر فيه وهو ظاهر
قال فان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي رحمة الله عليه حمل المطلق على المقيد فقيل
بجامع

بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص كالقياس على محل التخصيص وبعد عنه بغير جامع وابو حنيفة
رحمه الله لا يحمل اقول هذا هو الشق الثاني من الترديد فيما اذا لم يختلف حكمهما فنقول
اذا اتحد حكمهما واختلف موجبهما كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا فتحرير رقبة وقوله في الخطا ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة فهذا مما اختلفوا فيه فنقل عن
الشافعي رضي الله عنه حمل المطلق على المقيد لكن اختلف الاصحاب في تاويله فمنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما
على جامعه مقتضيه للالحاق وهو الاظهر من مذهبه واختيار المصنف فصير بعض تقييد المطلق بالقياس
على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص ومنهم من حمله على التقييد مطلقا من غير حاجة الى دليل
اخر مصيرا منهم الى ان كلام الله تعالى واحد لا تعدد فيه فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظهار
ولهذا حمل قوله تعالى والذاكرات على والذاكرين الله كثيرا في اول الاية من غير دليل وهو غاية السقوط لانه
ان اريد بكلامه المعنى القائم به فهو وان كان واحدا الا ان تعلقاته تختلف باختلاف المتعلقات فلا يلزم
من تعلقه باحد المختلفين بالاطلاق او التقييد او العموم او الخصوص وغير ذلك تعلقه بالاخر بذلك
والا لزم ان يكون امره ونهيه باحد المختلفات امرا ونهيا بالجمع وفساده اظهر من ان يخفى وان اريد به
العبارة الدالة عليه فهي متعددة ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشيا المختلفة دلالته
على غيره والا لزم المحال المذكور واما حمل الذاكرات على الذاكرين فانما كان بدليل وهو ان والذاكرات
لما عطفت عليه ومشاركه في حكمه وسقوطه قال المصنف وبعد عنه اي وشذ نقل الحمل عن الشافعي رضي الله
عنه بغير جامع وابو حنيفة رضي الله عنه لا يحمل في هذه الصورة البتة واحتج اصحابه لما ان الحاق ليل
على التقييد بغير القياس ويلزم منه رفع ما اقتضاه المطلوب الخروج عن العهدة باي فرد كان لاجل المطلق
فيكون نسخا ونسخ النص لا يجوز بالقياس واجيب عنه بانه لا يلزم من القياس نسخ النص المطلوب لتقييده
ببعض مسمياته وذلك لا بدليل على تخصيص العام بالقياس عندكم وان اشتراط صفة السلامة لم تدل على نص من
كتاب ولا سنة فانه بالقياس فحينئذ لا يخلو اما ان يكون نسخا او لا فان كان الاول بطل قولكم ان النسخ لا يكون
بالقياس وان كان الثاني بطل قولكم ان رفع الحكم المطلق بالقياس يكون نسخا هكذا اقيل وفيه نظر لجواز ان يكون
الاشتراط بالاجماع فالاولى ان يقال لا نسلم انه نسخ بل هو تقييد بعض المسميات كالتقييد قال
البيان والمبين يطلق البيان على فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي اخراج الشيء
من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح اورد البيان ابتدا والتجوز بالحيز ويكون الوضوح وقال
الاكثر الدليل وقال البصري العلم عن الدليل المبين بعض المجمل ويكون في مفرد وفي مركب وفي قول او لم
يسبق احتمال اقول هذا هو الصنف في التبيان والمبين وهو يشتمل على مقدمة المبين
النامن والظاهر ان هذا التقديم والتاخير من الناسخ ولو لا ما ذكرنا تعريف المبين بانه يفتقر المجمل الى
لو لم يتقدم بحسب ترتيب هذا الكتاب واما المقدمة ففي حدهما واعلم ان البيان لما كان متعلقا بالتعريف
والاعلام بما ليس بمعروف ولا معلوم لانه متعذر يقال بين بيانا وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما ونحو

عبارة عن الدلالة وكان ذلك مما يتوقف على الدليل المرشد الى المطلوب وهو العلم او الظن الحاصل
منه لا جرم اطلق البيان تارة على فعل المبين اعني التعريف والاعلام والاخرى على ما حصل به التبيين وهو
الدليل وثالثة على متعلق التبيين وهو المدلول ولاطلاق البيان على هذه المعاني الثلاثة دون رابع لخلف
الناس في تعريفه بكل منها واليه اشار بقوله فلذلك اى ولاجل الاطلاق المذكور فسره كل طائفة بواحد منها
فمن نظر الى اطلاقه على فعل المبين كابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال
الى حيز الوضوح والتجلي واورد على كونه غير جامع البيان ابتدا وهو ما يدل على الحكم من غير
سابقة اجمال واشكال لانه بيان بالاتفاق وليس بداخل تحت الحد وان فيه تجوزا وزيادة
مع ان الحد مما يجب صيانته اما الاول فلاستعمال الحيز وهو مختص بالجواهر دون
الاعراض واما الثاني فللجمع بين التجلي والوضوح مع ان التجلي معنى الوضوح ومن نظر عن مع
الى اطلاقه على ما به التبيين كالقاضي ابو بكر والغزالي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة كالجبائي وابي هاشم
وابي الحسين البصري وغيرهم قال ـــــــــ هو الدليل واختار الامدي التفسير به واستدل على صحته
بان ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح انه لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهو بيان حسن اشارة
الى حيز الوضوح والتجلي والاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه نظر لان صحة الاطلاق لغة وعرفا ممنوع
عن تقدير عدم حصول معرفة المطلوب للسامع ومن نظر الى اطلاقه على المدلول كابي عبد الله البصري وغيره
وقال هو العلم الحاصل عن الدليل واستدل له الامدي مستدلا عليه بان العلم الحاصل عن الدليل يسمى بيانا
و والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان ايضا حقيقة لزم الترادف والاصل عند تعدد الاسماء
تعدد المسميات تكثير الفائدة وبان الحاصل عن الدليل قد يكون ظنيا وقد يكون ظنا وقد يكون علما وعند
ذلك تخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى وهو ضعيف ولهذا لم يلتفت الله المصنف اما الاول فلانه
مشترك الالزام للزوم الترادف على ما اختاره ووجه وروده ان يقال ما يحصل به اليقين يسمى دليلا
والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان ايضا حقيقة لزم الترادف وقد صرح به لانه قال فعلى
ما ذكر ما يكون حد البيان هو الحد الدليل بعينه فيلزم الترادف في الدليل والبيان وقال في مختصره المسمى
بمنتهى السؤال في علم الاصول حد الدليل هو بعينه حد البيان المراد فيهما واما الثاني فلان المراد من العلم
ليس هو المترادف لليقين بل ما هو اعم منه وحصول صورة الشيء في العقل الشامل للظن وغيره وليس
التبادر الى الفهم من اطلاق العلم المترادف لليقين اسمى بعضا واذا عرفنا البيان فاعلم ان المبين
هو نقيض المجمل وهو على شيء شانه ما لم يتضح دلالته فيكون المبين هو ما اتضح دلالته وهو يشمل ما كان
من الخطاب المستبد المستغني بنفسه عن بيان وما كان محتاجا الى بيان وورد بيانه معه كالمجمل اذا بين
المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه
الذي قصد منه الى غير ذلك مما سيجيء شرح حالات في المنتهى والمبين نقيض المجمل ويكون في مفرد ومركب
وفي فعل سبق اجماله ولم يسبق قال ـــــــــ مسئلة الجمهور الفعل يكون بيانا لقوله عليه السلام
بين

بين الصلوة والحج بالفعل وقوله خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي وايضا فان المشاهدة ادل
وليس الخبر كالمعاينة اقول ـــــــــ هذه اولى الثمانية وهي ان الفعل هل يكون بيانا ام لا اختلفوا فيه
فذهب الجمهور الى كونه بيانا خلافا لطائفة شاذة ومعتمدهم اما من المنقول فما روى عن النبي عليه السلام
انه بين الصلوة والحج بالفعل وليس لقول على ما ظن من انه كان به لقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي
وقوله خذوا عني مناسككم لانه لا يشتمل على تعريف شيء من افعال الصلوة والحج بل اشتمل على تعريف ان الفعل
بيان وهو المطلوب ولذلك قال المصنف وقوله خذوا عني وصلوا يدل عليه واما المعقول فلان مشاهد
وفعل الصلوة والحج ادل على معرفة تفاصيلهما من الاخبار عنهما بالقول وليس الخبر كالمعاينة ولهذا فان
المشاهدة زيد في الدار ادل على معرفة كونه فيها من الاخبار واذا جاز البيان بالقول اجماعا مع قصوره عن
الفعل فكون البيان بالفعل بالطريق الاولى قال ـــــــــ قالوا يطول فيتاخر البيان قلنا يطول بالقول
ولو سلم فما تاخر للشروع فيه ولو سلم فلسلوك اقوى البيانين ولو سلم فما تاخر عن وقت الحاجة اقول ـــــــــ
هذه شبهة الشذوذ وتوجيهها ان الفعل وان كان مشاهدا عن زمان البيان به يطول فيلزم منه تاخير
البيان مع امكانه بما هو اليه هو القول وذلك ممتنع وتوجيه الجواب ان يقال ان البيان قد يطول بالقول اذا
كان فعل بصفته وبيانه وما يتعلق به ان قد عن السبب بالدين من الفعل المشاهد بل ربما احتيج الى تكرار
القول بحيث يربو على زمان وقوع الفعل لازمنة كثيرة على ما يشهد به العرف والعادة واذا كان كذلك
فلو كان الطول موجبا للنهي لما صح البيان بالقول بل وما لطريق الاولى ولو سلم ان زمان الفعل اطول
فلا نسلم ان البيان تاخر فانه ما تاخر شروع المبين في البيان ولو سلم انه تاخر ولكنه انما تاخر لسلوك
اقوى البيانين وهو الفعل وذلك غير مستنكر ولو سلم ان الفعل ليس اقوى فلا نسلم انه تاخر عن وقت الحاجة
بل ما تاخر عينه وهو المحذور قال ـــــــــ مسئلة اذا ورد بعد المجمل قول وفعل فان اقتضاه عن
بالقول المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وان جهل احدهما وقيل يقضي عن الثاني المتقدم وفي بعض النسخ
بالتقديم لان المرجوح لا يكون تاكيدا واجيب بان المعقل لا يلزم فيه ذلك وان لم يتفقا كما لو طاف بعد اية
الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب متقدما او متاخرا لان الجمع اولى
ابو الحسين المتقدم بيان ويلزمه نسخ الفعل متقدما مع امكان الجمع اقول ـــــــــ هذه ثانيها وهي
في بيان انه اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح البيان فالبيان منهما اذا يكون منها والحق
في ذلك التفصيل وتقريره ان اذا ورد على الوجه الذي قلنا فلا يخلو من ان يتفقا في البيان او يختلفا فان اتفقا
فلا يخلو اما ان يعلم تقدم احدهما على الاخر او جهل فان عرف فالمتقدم هو البيان سواء كان قولا او فعلا
لحصول المقصود به والثاني تاكيد لحصول المقصود دونه الا اذا كان دون الاول في الدلالة لاستحالة
تاكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة عند قوم ولم يشر اليه المصنف وان جهل فاحدهما هو البيان والاخر تاكيد
غير تعيين وذهب قوم الى انه لا يخلو من ان يكون احدهما ارجح اولا فان لم يكن فالحكم كما قلنا وان كان احدهما
ارجح يعين تاخره مستدلا عليه فان المرجوح لو تاخر امتنع ان يكون تاكيدا للراجح اذ ليس لا يؤكد بما هو دونه

في الدلالة واذا لم يصح التاكيد وقد حصل الزيادة دونه فيكون الاتيان به غير مفيد ومنصب الشارع
منزه عن الاتيان بما لا تفيد ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح مقدما فان الاتيان بالراجح بعده يفيده
التاكيد فلا يكون مبطلا والمصنف غير هذا المذهب بما هو اعم منه لان غير الارجح يشمل المرجوح والمساوي
وهم لا يقولون عند التساوي بكون المقدم هو البيان وان يكون يستدل عليه بتفصيله السبق بل القول احدهما
يكون هو البيان من غير ترجيح وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان المرجوح مطلقا لا يكون مطلقا تاكيدا بل
الذي لا يجوز هو المرجوح غير المستقل بنفسه اما المستقل فلا يلزم فيه عدم جواز كونه تاكيدا للراجح وان لم
يتفقا بل اختلفا كما روي عنه عليه السلام انه قال من قرن حجا الى عمرة فليطف طوافا واحدا وليسعى
سعيا واحدا وروي انه قرن وطاف طوافين وسعى سعيين فالمختار ان القول هو البيان وفعله عليه السلام
اعني طوافه الثاني يحمل على انه ندب او واجب في حقه وسواء كان القول متقدما على الفعل او متاخرا عنه لان
الجمع بين الدليلين وهما القول والفعل ولو من وجه اولى من تعطيل احدهما بالكلية مثلا عند تقدم القول
ان جعلنا الفعل بيانا يلزم تعطيل القول ولا كذلك اذا جعلنا القول بيانا لانا نحمل الطواف الاول على انه
تاكيد للقول والثاني على انه مندوب او واجب في حقه عليه السلام والاحتمال الاول وهو كون الطواف الثاني
ندبا في حقه عليه السلام ارجح نظرا الى ان التشريك بين الرسول عليه السلام وبين الامة في افعال الحج وكذا في غيرها
من الاحكام اغلب من الافتراق وكذا عند تاخر القول ان جعلنا الفعل بيانا يلزم اما تعطيل القول او
نسخ الفعل المتقدم وهو وجوب الطواف الثاني لان الفعل المتقدم دل على وجوبه والقول بعده على عدم وجوبه
وعند ذلك اما ان يعمل القول او يهمله وعلى الاول يلزم النسخ وعلى الثاني التعطيل ولما كان تعطيل القول مما
لا سبيل اليه اصلا من لزوم النسخ فلذلك قال ——— ويلزمه ان يلزم ابا الحسين نسخ الفعل سفين ما
ولم يقل يلزمه اما النسخ او التعطيل فان قيل ما ذكرتم من احد الامرين انما يلزم لو جعل الفعل بيانا للاية
ولم لا يجوز ان يكون فعله بيانا للوجوب للطواف الثاني في حقه دون امته قلنا لكونه خلاف الاصل العالب على
ما مر بيانه وان جعلنا القول بيانا يلزم الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل فلهذا كان المختار قال ———
مسئلة المختار ان البيان اقوى والكرخي يلزم المساواة ابو الحسين يجوز الادنى لنا لو كان مرجوحا الغي الاقوى
في العام اذا خصص وفي المطلق اذا قيد وفي التساوي التحكم اقول ——— هذه ثالثها وهي في انه هل
يجب ان يكون البيان اقوى من المبين اي في الدلالة ام لا يجب اختلفوا فيه فذهب الكرخي الى وجوب مساواتهما
في الدلالة وابو الحسين الى جواز كون البيان ادنى من المبين في الدلالة والمختار انه يجب ان يكون اقوى في العمدة فيلزم
البيان لو لم يكن اقوى من المبين لزم اما الغاء الاقوى بالاضعف او التحكم اعني الترجيح من غير مرجح والتالي
باطلان بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلانه لو لم يكن المخصص والمقيد اقوى دلالة من دلالة العام
على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد فاما ان يكون اضعف منها او مساويا وعلى الاول يلزم الغاء
الاقوى وهو دلالة العام والمطلق على صورة التخصيص والتقييد بالاضعف وهو دلالة المخصص والمقيد وعلى
الثاني يلزم التحكم لاعمال المخصص والمقيد مع تساوي دلالتهما لولا دلالة العام والمطلق وقال في المنتهى
بعد

بعد قوله وفي التساوي التحكم واما المجمل فواضح ومراده ان يكون بيان المجمل اقوى دلالة منه واضح لان
المجمل لما كان غير متضح الدلالة كان بيانه وهو ما يتعلق او اعتقالا بانه اقوى منه بالضرورة ومما ذكرنا
فان لم يشر اليه المصنف اختلافهم في ان البيان هل يجب ان يكون مساويا للمبين في الحكم اختلفوا فيه والمختار انه لا
يجب والا لما كان احدهما بيانا للاخر لان احد الامرين قد يكون بيانا للاخر اذا كان دالا على صفة مدلول
الاخر لا على مدلوله واذ ذاك فلا اعادة فان قيل المراد منه ان يكون البيان تابعا لحكم المبين في الوجوب وعدمه
حتى لو كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على الرسول عليه السلام والاول الاعلاما قيل في المشهور وهو
انه باطل لان بيان المجمل واجب مطلقا والا فقد كلف بالمحال لا بالقول هذا غير لازم لان المجمل لو كان غير
واجب كان مندوبا او مكروها او مباحا والا نقضي القول بعدم ايجاب بيانه الى التكليف بالمحال او الى تكليف
فيما ليس بواجب قلنا وهذا ايضا لا يصح بتقدير وجوب حكم المبين مع عدم الحاجة الى البيان في الحال مع القول
بعدم جواز التكليف بما لا يطاق قال ——— مسئلة تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند من
يجوز تكليف ما لا يطاق الى وقت الحاجة يجوز والصيرفي والحنابلة ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل
ابو الحسين مثله وفي الاجمالي لا التفصيلي مثل هذا العموم مخصوص والمطلق مقيد والحكم سينسخ والجبائي
ممتنع في غير النسخ اقول ——— هذه رابعها وهو جواز تاخير البيان فنقول اما تاخيره عن وقت الحاجة
فممتنع الا عند من يجوز تكليف المحال واما عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلفوا فيه الى خمسة مذاهب
فمنهم من قال بالجواز مطلقا سواء كان الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ والاسم
الشرعي والنكرة اذا اريد بها معين او لا يكون كذلك كالمتواطي والمشترك وهو مذهب اكثر اصحابنا وجماعة
من اصحاب ابي حنيفة واختاره المصنف واليه اشار بقوله والى وقت الحاجة يجوز ومنهم من قال بالامتناع مطلقا
وهو مذهب بعض اصحابنا كابي اسحاق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب ابي حنيفة والظاهرية
ومنهم من قال بالتفصيل فذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء الى امتناعه في غير المجمل وجوازه في المجمل وذهب ابو
الحسين البصري الى جوازه في المجمل ونحوه مما ليس له ظاهر واما في غير المجمل وهو ما له ظاهر استعمل في غيره كالعام
والمطلق والمنسوخ فجوز بيان تاخيره التفصيلي لا الاجمالي مثل ان يقول وقت الخطاب هذا العموم مخصوص
وهذا المطلق المقيد وهذا الحكم سينسخ فان تاخيره عنده ممتنع بل يجب اقترانه بالخطاب وذكر هذا التفصيل
من اصحابنا ابو بكر القفال وابو بكر الدقاق وقد نقل هذا عن المروزي ايضا فاذن الفرق بين مذهبي
الكرخي وابي الحسين بعد اشتراكهما في جواز تاخير بيان المجمل مطلقا اعني اجماليا كان او تفصيليا وفي
امتناع تاخير البيان الاجمالي في غير المجمل ان ابا الحسين يجوز تاخير البيان التفصيلي في غير المجمل والكرخي لا يجوزه
فمع هذا الوفاق وابو الحسين مثله الا في التفصيلي لكان اسدل لان قوله مثله يشعر بان ابا الحسين يمنع في غير
المجمل مطلقا وليس الامر كذلك ولو قال وابو الحسين مثله في الاجمالي بحذف لفظة الواو واسقاط وعبارة
في المنتهى شديدة لانه قال ——— والكرخي على جواز تاخيره في المجمل دون غيره وابو الحسين مثله في المجمل
واما في غيره ويجوز تاخير بيانه التفصيلي وليس الامر كذلك وهذا ايضا غير وارد على لفظة في المنتهى وذهب

الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار الى جواز تاخير بيان النسخ وامتناع تاخير بيان غيره ونقل مذهب
اخر عن بعضهم لم ينقله المصنف وهو جواز تاخير بيان الامر دون الخبر فعلى هذا يصير المذاهب ستة
قال كذا فان لله خمسه الى القربى ثم بين ان السلب للمقاتل اما عموما واما براى الامام وان ذوى
القربى بنو هاشم دون امية وبنى نوفل ولم ينقل اقتران اجمالى مع ان الاصل عدمه وايضا اقيموا الصلوة
ثم بين جبريل والرسول وكذلك الزكوة وكذلك السرقة ثم بين على تدريج وايضا جبريل قال
اقرا قال وما اقرا وكرر ثلثا ثم قال اقرا باسم ربك واعترض بانه متروك الظاهر لان الفور يمتنع تاخيره
والتراخي يفيد جوازه في الزمن الثانى فيمتنع تاخيره واجيب بان الامر قبل البيان لا يجب به شىء وذلك
كثيرا اقول ــــــ لما فرغ من بيان المذاهب شرع في الاحتجاج على المختار واستدل عليه بقوله تعالى
واعلموا انما غنمتم فان لله خمسه الى قوله ولذى القربى ثم بين بعد ذلك ان السلب للقاتل اما عموما اى واما
براى الامام وكذلك بين بعده ان ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ايضا وانما لم يذكره لظهوره دون
بنى امية وبنى نوفل المنعه لهم من ذلك حتى انه لما سئل عن ذلك قال انا وبنو المطلب لم نفترق في الجاهلية ولا الاسلام
ولم نزل هكذا وشبك بين اصابعه ثم لما استشعر المصنف ان يورد عليه ان المتاخر انما هو البيان التفصيلى
ومن لا نزاع فيه بل المنع تاخير الاجمالى على ما ذهب اليه ابو الحسين ولا دلالة لما ذكرتموه على تاخيره
اشار الى الجواب بقوله ولم ينقل اقتران اجمالى مع ان الاصل عدمه وتوجيهه ان قوله الاية ظاهره في العموم
لكل ذوى القربى ولم ينقل احد من اهل النقل وارباب الاخبار ايراد بيان اجمالى بالاية نحو هذا العموم
مخصوص مع ان الاصل عدمه ولو كان لما اهمله النقلة غالبا عادة وايضا كون الامة مجمعة على من نازع
في امتناع تاخير البيان التفصيلى ظاهر لا دليل فيه وايضا فقوله تعالى اقيموا الصلوة لانه ظاهر في مطلق
الدعا ولم يرد باتفاق فلم يقترن به البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الى ان بين جبريل ثم بين
جبريل بعد ذلك الشىء ثم بين النبى عليه بعد بيان جبريل له لغيره فكذلك الزكوة لان قوله عز قائل واتوا
الزكوة فيه مطلقا ثم بين النبى عليه السلام بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشى وغيرها من
اموال الزكوة شيئا فشيئا على التدريج وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مطلقا
ثم بين النبى عليه السلام بعد ذلك ما يجب به القطع في مقداره وصفته على التدريج الى غير ذلك من الاوامر
العامة والمطلقة التى وردت في البيع والنكاح والارث وغيرها ولم يبين تفاصيلها الا بعد مدد
واما الجواب عن جواز اقتران الاجمالى بما ذكرنا من العمومات مما قدمناه وايضا لما روى ان جبريل
قال للنبى عليهما السلام اقرا قال وما اقرا فكرر وعليه ثلث مرات ثم قال اقرا باسم ربك الذى خلق
وجه التمسك انه اخر بيان ما اقرا به اولا مع كماله الى ان بلغ ثلث مرات من امر جبريل وسوال النبى عليهما
السلام مع امكان بيانه اولا وهو دليل جواز التاخير فان قيل ما ذكرتم من الاوامر التى ادعيتم تاخير
بيانها فانها متروكة الظواهر واذا كان كذلك فلا يصح التمسك بها اما الكبرى فهنا بالاتفاق واما
الصغرى فلانه يلزم من حملها على ظواهرها جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ووقوعه وهو ممتنع
بالاتفاق

بالاتفاق وبيان ذلك ان مقتضى الامر المطلق اما ان يكون على الفور او التراخي وعلى كل من التقديرين
لو صح ما ذكرتم من تاخير اذا امتنع البيان متاخرا عن وقت الحاجة اما على التقدير الاول فظاهر
لان ما وجب بالفور يمتنع تاخيره فلو تاخر بيانه لتاخر عن وقت الحاجة واما على الثانى فلان التراخي
يفيد جواز الفعل في الزمان الثانى من الامر واذا جاز فيه كان تاخر بيانه عن ذلك الزمان تاخرا عن
وقت الحاجة وهو المراد من قوله واعترض بانه اى بان ما ذكرتم من الاوامر متروك الظاهر لان
الفور يمتنع تاخيره اوجب قوله والتراخي يفيد جوازه اى جواز الفعل في الزمن الثانى من الامر فيمتنع
تاخير اى تاخير بيانه واما على هذا الوجه بامعلية معارضة في المقدمة فان قلنا ذكرتم من النقل
وان دل على تاخر بيانات تلك الاية لوا عنها فعندنا ما يدل على عدمه او لو كانت البيانات متاخرة عنها
لكانت متاخرة عن وقت الحاجة في والعود الى آخره لقاقولهم وكل الظاهر كالمستغنى عنه قلنا الامر
قبل البيان لا يجب به شىء وذلك السيد لعبده افعل مطلقا فانه بمجرد هذا القول لا يجب على العبد شىء قبل بيانه
لا على الفور والتراخي واذا كان كذلك فقولهم مقتضى الامر المطلق اما الوجوب على الفور او التراخي يعنى
به مقتضى الامر قبل البيان او بعده اما الاول فباطل لان هذا التقسيم انما يصح به ثبوت الوجوب وغير
هو ثابت قبل البيان واما الثانى فمسلم لكن الكلام في الامر قبل البيان ولقائل ان يريد ويقول سلمنا الحصر
قبل البيان لكن لا نسلم لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا كان التراخي قولكم التراخي يفيد
جواز الفعل في الزمن الثانى من الامر قلنا متى اذا كان الفعل المامور به مسا او لا الاول مسلم والثانى
ممنوع ولا اذا كان للفور ايضا للاستفسار المذكور بعينه سلمنا افادته للجواز في الزمن الثانى من الامر
لكن لا نسلم انه وقت الحاجة الى البيان مع قطع النظر عن وجوبه وعدم المواخذة بتركه بدليل ما قبل الامر
قال ــــــ واستدل بقوله وان تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعيينها بسوالهم موخرا
وبدليل انه لم يومر بمتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح واجيب بمنع التعيين بل هو تاخير بيان بدليل بقرة وهو ظاهر
وبدليل قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة لاجزاتهم وبدليل وما كادوا يفعلون واستدل بقوله انكم
وما تعبدون فقال ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت واجيب بان
ما لما لا يعقل ونزول ان الذين سبقت زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبرا واستدل بانه
لو كان ممتنعا لكان لذاته او لغيره بضرورة او نظر وهما منتفيان وعورض لو كان جايزا الى آخره اقول ــــــ
هذه شبه ثلث ثنتان من المنقول والثالثة من المعقول استدل بها على مذهب الاصحاب وسنوضحها توجيه
الاول انه تعالى لو لم يجز تاخير البيان الى وقت الحاجة لما وقع في كلامه تعالى والتالى باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان التالى فلان الله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يبين
لهم الا بعد السوال اما انها كانت معينة فلثلثة اوجه الاول تعيينها اى تعيين الشارع اياها بقوله انها بقرة
لا فارض انها بقرة صفرا انها بقرة لا ذلول فسوالهم موخرا اى بسبب سوالهم الموخر عن الامر وموقعه
لهم يبين لنا ما هى ما لونها ولو كانت منكرة لما سالوا عن تعيينها للخروج عن العهدة بانه بقرة كانت

وان قلت هذا يتم انما ان لو كانت الضمير في قوله انها امروا به اولا وهو ممنوع لجواز ان يكون ضمير
الشان قلت هذا وان احتمل لكن الحمل على ما ذكرناه اولى من وجوه الاول ان الضمير في السوال وهو
قوله ما هي ما لونها عائدة الى المامور به اولا فيجب ان يعود في الجواب وهو انها بقرة البتة لوجوب
مطابقة السوال والجواب والثاني ان المامور به اولا مذكور والشان والقصة غير مذكور والاصل
في ضمير الغايب العود الى متقدم حقيقة لا تقديرا والثالث ان قوله صفرا بقرة صفرا عنده لا يفيد حينيذ الا
باضمار والاصل عدمه الوجه الثاني ان بني اسرايل يوم لم تتجدد اذ لو كان تكليفهم بامور متجددة غير
ما امروا به اولا لكان الواجب تلك الصفات في المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وهو باطل لوجوب
تحصيل الصفات المذكورة اولا ايضا بالاجماع وهذا يدل ان المامور به متصف بجميع الصفات المذكورة
اليه الوجه الثالث مطابقة المذبوح المتصف بجميع الصفات المذكورة للمامور به اولا المدلول عليه
بقوله فذبحوها اي المامور بها اولا مع انهم ما كادوا يذبحونها واما انه لم يبين لهم الا بعد
السوال فظاهر النص يدل عليه وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان البقرة المامور بها كانت معينة في
نفس الامر بل كانت منكرة مطلقا بادلة الاول قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قال في المنتهى اكدنا
لكونها نكرة وهو ظاهر في اي بقرة كانت فعلى هذا يكون تقديره قوله وظاهره اي في اي بقرة وله محل آخر وهو
ان يكون بقرة منكرة غير معينة ظاهر واذا كان ظاهر النص التنكير بطل قولهم لو امروا ... منكر لما سالوا
عن تعيينها اذ ليس الحمل على التعيين ضرورة لتصحيح سوالهم ومخالفة ظاهر النص اولى واذا كان البقرة
منكرة في نفس الامر لم يكن محتاجا الى البيان لامكان الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة اتفقت واذا
لم يكن محتاجة الى البيان لامكان الخروج عن العهدة بذبح اي بقرة اتفقت واذا لم يكن محتاجة الى البيان
فلا يكون البيان قد تاخر عن المبين اذ لا مبين فبطل الاحتجاج به الثاني قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة
لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وهذا صريح في ان المامور به اولا كان منكرة
وفيه دلالة على ان ذلك كان ابتدا الحاق لا بيانا لان البيان ليس تشديدا بل تعيين ما هو الواجب قولهم لو كان
كذلك لكان الواجب من تلك الصفات المذكورة اولا ثم اوجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة
اخرا ولا منافاة بين الحالتين وما ذكره ههنا من ان قول ابن عباس مرجوح بالنسبة الى الكتاب وهم
لان قول ابن عباس هو فوق ظاهر الكتاب لما قلنا والمرجوحية انما كانت موثرة في معرض التعارض ان الثواب
فان قلت لو حكمنا قول ابن عباس على ظاهره لزم عدم مطابقة السوال والجواب في الكتاب والاصل وجوبها
قلت لا نخول ان هو افقه ظاهر النص الدال على التنكير وظاهر قول ابن عباس اولى من موافقة ما ذكروه من المطابقة
لما فيه من موافقة اصلين ومخالفة اصل وما ذكروه بالعكس الثالث قوله تعالى وما كادوا يفعلون
وجه التمسك به انه تعالى ذمهم على تعنتهم في السوال فلو كانت حقيقة لما ذمهم على تعنتهم في السوال
ولو كانت معينة لما ذمهم عليه بل كان الواجب مدحهم به ولقايل ان يقول لا نسلم انه ذمهم على ما ذكرتم
لجواز ان يكون الذم لتوقفهم عن الفعل بعد استكمال البيان ثم لقايل ان يريد على الجواب عن اصل الشبهة

القول

ونقول سلمنا ان البقرة كانت معينة في نفس الامر وعن انهم قالوا البيان الاجمالي والتفصيلي الاول
ممنوع لجواز تقدمه كقول موسى عليه السلام ان البقرة ليست مطلقة والثاني مسلم لكن لا يلزم من جواز تاخير
البيان التفصيلي تاخير الاجمالي كما هو مذهب ابي الحسين وليست تفيد سوالهم بطلب البيان مع اطلاقه بالاجمالي
او كون التفصيلي ولا يختص منه وتوجيه الشبهة الثانية ان يقال لو لم يجز لم يقع لكنه وقع لانه لما نزل
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال عبد الله ابن الزبعرى فقد
عبدت الملايكة والمسيح افتراهم يعذبون والنبي عليه السلام لم ينكر سكت الى ان نزل بيانه بعد حين وهو
قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم احتياج الاية
وانما يكون كذلك لو دخلت الملايكة والمسيح في عموم الاية لتحتاج الى بيان خروجهم وانما يكون كذلك
لو كانت ما يتناول من يعقل وهو ممنوع لان ما لما لا يعقل فان قيل ما يتناول من يعقل لقوله ومما خلق
الذكر والانثى والسما وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد ولاتفاق اهل اللغة على وروده بمعنى الذي
المتناول للعقلا ولدخول العبد في قول من قال ما لي صدقة ولفهم ابن الزبعرى مع انه من الفصحا وعدم انكار
النبي عليه السلام وان الاحتراز بقوله من دون الله انما يصح لو اندرج فيه قلنا ان النصوص والاطلاقات
تعارضها جواز اطلاق ما على من يعلم ويعقل ولا يلزم ان يكون ظاهرة فيما لا يعقل ولا يلزم منه ان يكون ظاهرة
لقول النبي عليه لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
ومن لمن يعقل ولا يخفى ان التوفيق بين الادلة بحمل سوال الزبعرى على ظنه كون ما ظاهرة فيمن يعقل او مستعملة
فيه مجازا واجرا الكلام للنبي على ظاهره اولى من تعطيل قول النبي عليه السلام بالكلية والعمل بما ذكروه وبه
خرج الجواب عن فهم ابن الزبعرى بكونه معارضا بانكار النبي عليه السلام ولا خفا في ان اتباع قول النبي اولى
من اتباع ظن ابن الزبعرى ولا نسلم ان قوله من دون الله انما ذكر احترازا لجواز ان يكون ذكره تاكيدا وحمل
وحمل الكلام على فايدة التاسيس وان هو الاصل لكن يلزم من الحمل عليها مخالفة ظاهر قول النبي عليه السلام والجمع
اولى من التعطيل سلمنا انها حقيقة فيمن يعقل لكن لا نسلم عدم اقتران بيان التخصيص بالاية وهو دليل العقل
الدال على امتناع تعذيب احد بجرم صادر عن غيره اللهم الا اذا كان راضيا بجرم ذلك الغير واحد العقلا لم يخطر
بباله رضا الملايكة والمسيح بعبادة من عبدهم وعلى هذا لا يكون نزول ان الذين سبقت لهم عليه انه المستقل
بالبيان ليصح التمسك به بل يكون نزوله زيادة بيان وتاكيدا لضم البيان الشرعي الى البيان العقلي لجهل
المعترض وهو ابن الزبعرى بدليل العقل المخصص سلمنا انه هو المستقل بالبيان لكن هذا خبر من باب الاحاد
والمسلة علمية فلا يجوز اثباتها به وهو المراد من قوله مع كونه خبرا من باب الاحاد وقوله من وفاق المفسرين
على ما ذكره في سبب نزول هذه الاية في ذلك ممنوع لما مر في الاجماع ان يلغى الامة لقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة لا يخرجه عن الاحاد وتوجيه الثالثة ان يقال لو كان تاخير البيان عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة ممتنعا لكان امتناعه لذاته او لغيره وكل واحد منهما اما ان يعلم بضرورة العقل او
وقت الحاجة ممتنعا لكان امتناعه لذاته او لغيره وكل احدهما اما ان يعلم بضرورة العقل او بنظره

وكل واحد من الامرين منتف فلا امتناع والجواب المعارضة بالمثل بان يقال لو كان جايزا لكان
جوازه لذاته او لغيره وكل واحد منهما اما ان يعرف بضرورة العقل او بنظره وكل واحد منهما منتف
فلا جواز هذا هو الشايق الى الفهم من قوله لو كان جايزا الى نحو اخره في توجيه المعارضة لكن التردد
في كون الجواز لذاته او لغيره لا يخلو عن قبح فالاولى ان يقال لو كان جايزا لجوازه اما ان يعرف
بضرورة العقل او نظره الى اخره قال المانع بيان الظاهر لو جاز لكان الى مدة معينة
وهو تحكم ولم يقل به او الى الابد فيلزم المحذور واجيب الى معينة عند الله وهو وقت التكليف قالوا لو جاز
لكان معناه وفي نسخه لكان مفهوما لانه مخاطب يستلزمه وظاهره جهالة والباطن متعذر واجيب بجريه
في النسخ لظهوره في الدوام وبانه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص عند الحاجة فلا جهالة ولا احالة
اقول هاهنا شبهة لمن ذهب الى امتناع تاخير ما له ظاهر اريد به غير ما هو ظاهر فيه سائر مم
كالمطلق يقيد مطلقا والكرخي والجبائي وابو الحسين واليهم اشار بقوله المانع بيان الظاهر اي المانع تاخير
بيان الظاهر الذي لم يرد به ظاهره توجيه الاولى ان يقال لو جاز تاخير بيان ما له ظاهر اريد به غير
ظاهره تفصيليا كان البيان او اجماليا لينتهض على الحسين لكان جواز التاخير اما الى مدة معينة او ٥
الى الابد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء التالي الاول فلانه تحكم
للتساوي نسبة العام الى جميع الاوقات وعدم اشعاره بشيء منها ولانه قول لم يقل به احد فيكون باطلا
بالاجماع واما انتفاء الثاني فالمحذور بقاء المكلف ابدا عاملا بعموم اريد به الخصوص وكونه وهو
في غاية التجهيل وتوجيه الجواب منع الملازمة بان يقال التاخير عندنا اما هو الى مدة معينة عند الله
تعالى وهو وقت التكليف اعني الوقت الذي يجب على المكلف العمل بعموم اللفظ وهو وقت الحاجة الى البيان
وعند ذلك فلا يلزم شيء مما ذكرتم من التحكم وعدم القول به ولزوم المحذور اما التحكم فلانه لو كان
هذا تحكما لكان النسخ تحكما لكون المدة ايضا معينة عند الله غير معينة عندنا ولا قايل به واما انه
لا قايل به فلانا نقول بتعيين المدة عند الله تعالى واما لزوم المحذور فلان قبل وجوب الوجوب لا عمل
للمكلف حتى يقال انه عامل بعموم اريد به الخصوص ولا اتصال الخبر بالبيان عن وقت الحاجة وهو ظاهر
وتوجيه الثانية ان يقال لو جاز تاخير بيان ما ذكرنا لكان الشارع معه مخاطبا لنا في الحال
والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه مخاطب لنا في الحال بالاجماع واذا كان مخاطبا ٥
كان معه لا ستلزام الخطاب التفهيم والا نخرج المخاطب عن كونه مخاطبا اذ المعقول من قول القايل
خاطب فلان فلانا انه قصد تفهيمه بكلامه له واما بطلان التالي فلانه ان قصد تفهيم ظاهره
فقد قصد تجهيلنا لانه غير مراد وان قصد تفهيم الباطن وهو المراد فهو متعذر ولا سبيل لنا
اليه وتوجيه الجواب وهو مشتمل على بعض اجمالي وتفصيلي ان يقال في بيان الاجمالي لو صح
ما ذكرتم من الدليل امتنع الخطاب بما علم الله انه سينسخه لجريان الدليل بعينه
فيه

فيه لظهوره لكن الخطاب في الدوام مع انه لم يرد لكن جواز الخطاب به مع تاخير بيانه جايز بالاتفاق
وفي التفصيل لا نسلم انه لو كان مفهما لنا لزم شيء مما ذكرتم وانما يلزم لو كان مفهما لنفس ما هو الظاهر معه
من كلامه فقط او لنفس ما هو مراده من كلامه فقط اما لو كان مفهما لما هو الظاهر من كلامه مع
تجويز تخصيصه عند الحاجة اليه فلا يلزم فيه لا جهالة ولا احالة قال عبد الجبار
تاخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ واجيب بان وقتها وقت بيانها
اقول هذا فرق ذكره القاضي عبد الجبار بين جواز تاخير النسخ وامتناع تاخير المجمل
وعبد الجبار وان لم يتقدم المصنف ذكره في المسئلة لكن لما كان مذهبه مذهب الجبائي ذكره هاهنا صدرهم
لتعرف منه ان مذهبه مذهب الجبائي وان هذا الكلام له وتقريره الفرق ان تاخير بيان المجمل هو تاخير
بيان صفة العبادة وذلك يخل بفعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها لان صفتها انما تعلم ببيان المجمل ولم
يحصل بعد واما انه لا يمكن الاتيان بالعبادة في وقتها مع الجهل بصفتها فظاهر بخلاف تاخير بيان النسخ
لانه لا يخل بالتمكن من الفعل في وقته فلم يخل بالعبادة في وقتها ولهذا جوزنا هذا دون ذاك وتوجيه الجواب
ان وقت العبادة هو وقت بيانها لا قبله وعلى هذا فلا يلزم من تاخير بيان صفة العبادة عنها في غير وقتها
تعذر الاتيان بالعبادة في وقتها قال قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب
بالمهمل ثم يبين مراده واجيب بانه يفيد انه مخاطب بما سيطيع ويعصي بالعزم بخلاف الآخر اقول باطلة لولا انه ثم
هذه شبهة لمن ذهب الى امتناع تاخير بيان المجمل وتوجيهها ان يقال لو جاز الخطاب بالمجمل مع تاخير بيانه
فيه لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين مراده والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة فلاشتراكهما في عدم المخاطب
افادتهما في الحال وافادتهما ثانيا في الحال بالبيان وتوجيه الجواب بمنع بطلان الملازمة لانا لا نسلم ان الخطاب بالمجمل قبل البيان
٥ نعدم مساواته وان لم يفد المراد على التعيين لكنه يفيد ان المخاطب مخاطب باحد مدلولاته فيطيع المخاطب
بالعزم على الفعل على تقدير التعيين ويعصي بالعزم على الترك بخلاف الآخر وهو الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا
قال وقال تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص بخلاف النسخ واجيب بان ذلك على البدل
وفي النسخ يوجب الشك في الجميع وكان اجدر اقول هذا فرق آخر ذكره عبد الجبار ايضا وهذا
قال وقال ابو عبد الجبار بين امتناع تاخير بيان التخصيص للعموم مع تجويز اخراج بعض الاشخاص
منه من غير تعيين بانه يوجب الشك في كل شخص من احاد المكلفين انه هل هو مراد بالخطاب ام لا بخلاف تاخير بيان
النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص وعند ذلك فلو كان ذلك الشك مانعا عن التاخير لكان هذا اجدر
بالمنع مع انه جايز بالاجماع ولو لم يتوسط المصنف شبهة مانعي تاخير بيان المجمل بين قولي عبد الجبار
لكان احسن في النظم قال مسئلة المختار على المنع جواز تاخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم
الى وقت الحاجة للقطع بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحة قالوا بلغ ما انزل اليك والواجب بعد كونه
الوجوب والفور انه للقرآن اقول هذه خامستها وهي ان المانع عن تاخير بيان المراد
من الخطاب عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اختلفوا فيما بينهم في جواز تاخيره الى تاخير النبي عليه السلام

تبليغ ما اوحى به اليه من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة واكثر المحققين على جوازه وهو المختار
بناء على هذا المذهب ايضا وهو المعتمد فيه وهو القطع لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره
لان الاصل عدمه ولهذا لو صرح الشارع به لم يلزم منه محال هذا مع انه يحتمل ان يكون في التاخير
مصلحة في علم الله تعالى وقد اوحى عليه السلام التاخير لذلك واستدل المخالف بقوله عز من قائل
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فظاهر الامر للوجوب فيجب عليه تبليغ ما انزل من الاحكام وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان ظاهر الامر للوجوب سلمناه لكن لا نسلم انه مطلق يقتضيه الفور سلمناه لكن لا نسلم
ان ما قررتنا دل الاحكام التي وقع النزاع فيها لكونه ظاهرا في القرآن لانه المتبادر الى الفهم من
لفظ المنزل وهو المراد واجب بعد كونه اي بعد كون الامر للوجوب والفور انه ان ما انزل القرآن
اي ظاهر فيه قال ــــــ مسئلة المختار على المنع جواز تاخير اسماع المخصص الموجود لنا انه
اقرب من تاخيره مع العدم وايضا فان فاطمة رضي الله عنها سمعت يوصيكم الله ولم يسمع نحن معاشر
الانبياء وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين اقول ــــــ
هذه سادستها وهي في بيان ان المختار على القول بالمنع من جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة اي على
القول بوجوب ورود البيان مع الخطاب جواز تاخير اسماع المخصص الموجود اذ المنقول على الامتناع
احب لقولي جواز اسماع الله المكلف العام دون اسماعه الدليل الموجود المخصص له فذهب الجبائي
وابو الهذيل الى امتناع ذلك في الدليل المخصص السمعي على معنى انه يمنع اسماع العام المكلف من غير
اسماع المخصص الموجود اياه وجوز له ان يسمعه العام المخصص له بدليل العقل وان لم يعلم السامع
دلالته على التخصيص وذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى جواز اسماع العام لمن
لم يعرف الدليل الموجود المخصص له سواء كان المخصص سمعيا او عقليا على ما اختاره المصنف
واستدل عليه اما من المعقول فلانه يعني تاخير اسماع المخصص الموجود اقرب من تاخير المخصص
مع كونه معدوما لان عدم سماعه لعدمه في نفسه اتم من عدم سماعه مع وجوده في نفسه وقد بينا
جواز تاخير اسماع المخصص السمعي اذا كان معدوما فيجوز تاخير اسماعه اذا كان موجودا
لكونه اقرب واما من المنقول فلان فاطمة رضي الله عنها اسمعت قوله يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين الاية مع انها لم تسمع قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة الا بعد حين وكذلك اسمعت الصحابة رضي الله عنهم قوله اقتلوا المشركين ولم يسمع اكثرهم الدليل
الموجود المخصص للمجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الى غير ذلك
من وقائع لا تعد ولا تحصى ولولا جوازه لما وقع ولما كانت هذه الحجة مسوقة في المنع مرد لكل ما خارجه
عما نقل المصنف عنهم في المسئلة الرابعة وقد تقدم جوابها مع انتقاضها بجواز اسماع العام مع عدم
معرفة السامع بالدليل العقلي المخصص لا جرم لم يعد المصنف ذكرها ههنا لئلا يطول الكتاب من غير فائدة
قال

قال ــــــ مسئلة المختار على التجويز جواز تاخير بعض دون بعض لنا ان المشركين
بين فيه الذمي ثم العبد ثم المراة بتدريج وآية المواريث بين صلى الله عليه وسلم القاتل والكافر بتدريج اقول ــــــ العبد ثم صح
هذه سابعتها وهي في بيان ان المختار على القول بتجويز تاخير بيان الخطاب العام عن وقته الى وقت الحاجة
تاخير بعض البيان دون البعض وقد يعبر عنه بجواز التدريج في البيان والقائلون بالجواز اختلفوا
فيه لكن المحققين منهم ذهبوا الى الجواز ولهذا اختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز لم يقع لكنه
وقع اما الملازمة فظاهرة واما الوقوع فلان قوله اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمة اولا ثم
العبد ثانيا ثم المراة ثالثا واية الميراث اخرج منها النبي صلى الله عليه وسلم القاتل ثم الكافر بتدريج
الى غير ذلك من العمومات المخصصة على التدريج كوجوب الحج فانها خصصت اولا بتفسير الاستطاعة
بذكر الزاد والراحلة ثم بذكر الامن والسلامة في الطريق واية السرقة فانها خصصت بذكر النصاب
السرقة اولا وعدم الشبهة ثانيا قال ــــــ قالوا يوهم الوجوب في الباقي وهو تجهيل قلنا اذا جاز
ابهام الجميع فبعضه اولى اقول ــــــ هذه شبهة المخالفين وتقريرها انه لو قال بتخصيص البعض التخصيص
في اخراجه دون غيره مما يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي وامتناع التخصيص بشيء اخر وهو تجهيل
للمكلف وانما ينبغي هذا التجهيل بالنص على كل ما هو خارج عن العموم دفعة وتقرير الجواب ان يقال اذا جاز
ابهام الجميع اي ابهام اللفظ العام وجريان استعماله في جميع ما خصص عنه لجواز الاقتصار على الخطاب العام
دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه مع ابهام وجوب بعض الجميع اولى لكونه اقل
تجهيلا وقال في جوابه ايضا الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهرا في
التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص واخراج بعض ما بقي ولم اللفظ عنه مع انه لا دلالة على
اثبات غير ذلك التخصيص بلفظ بل بالمفهوم وهو ليس بحجة اولى ان يكون موهما المنع التخصيص قال ــــــ
مسئلة يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص والاجماع لا يمتنع بما نسب في الكتب المشهورة الى ابي بكر الصيرفي تجويزه
التمسك بالعام ابتداء استدلالا عليه بانه لو وجب طلب المخصص لوجب طلب المانع من الحقيقة في التمسك بها لاحتمال
بتقليد احتمال الخطا ولم يجب ذلك عرفا لانهم يحملون الالفاظ على حقايقها بلا طلب فلا يجب شرعا لقوله عليه السلام
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وايضا بان الاصل عدم المخصص وانه يوجب ظن عدم التخصيص
لان ذلك ليس مذهب الصيرفي بل مذهبه انه لو ورد لفظ عام بعبادة وغيرها قبل دخول وقت العمل به فانه
يجب اعتقاد عمومه قبل ظهور المخصص وبعد ظهوره يزول ذلك الجزم وقد صرح بذلك الامام في البرهان حيث
قال اذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقال ابو بكر الصيرفي في جواب
الاصول يجب على المعتقدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذلك وان
تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن
عبادة واستمرار في عقده وانما رد عليه لان الصيرفي ان اراد بالاعتقاد الجازم اعتقاد عموم اللفظ
انه فهو حق لكن ذلك لا يزول بظهور المخصص وان اراد به اعتقاد ارادة العموم فخطأ فان احتمال ارادة

المخصوص به قايم ولهذا لا يمتنع ظهور المخصص ووجوب اعتقاد التخصيص عند ظهوره وما هذا
شانه فاعتقاد عمومه جزما قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به على وجه يركن النفس اليه ممتنع ومما
لو كد صحة الاجماع والذي ذكره المصنف قول الغزالي رحمه الله في المستصفى لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن الادلة العشرة التي اوردناها في المخصصات لان العموم دليل بشرط
انتفا المخصص والشرط بعد لم يظهر ولكن كل دليل يمكن ان يعارضه دليل فهو دليل بشرط السلامة عن
المعارضة فلا بد من معرفة الشرط واما استدلال القايل فضعيف لكن اما الاول فلانا نسلم انه لو وجب
طلب المخصص لوجب طلب المانع من الحقيقة لقيام العرف وهو ان الظن بعدم المخصص لعله ارادة الحقايق
في الالفاظ دون العموم بالاستقرا واما الثاني فلان الظن بعدم التخصيص معارض بظن الحاق الفرد بالاعم
الا غلب لكون اكثر العمومات مخصوصة حتى قيل ما من عام الا وقد خص واذا تحقق الاجماع وانه لا بد
من البحث عن المخصص بعدا اختلفوا في كيفية ذلك البحث فذهب ابن سريج والامام والغزالي واكثر الاصوليين
الى انه يكفي بحث يغلب اي على الظن انتفاؤه اي انتفا المخصص وذلك حين يغلب على ظنه انه لو بحث عنه
ثانيا وثالثا لما استفاد من البحث شيئا وذهب القاضي ابو بكر الى انه لا بد من القطع بانتفا المخصص
معتبرا منه الى ان الجزم بعموم والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع وكذلك يكفي في العمل وكل دليل له
معارض البحث عن معارضه بحثا يغلب على الظن انتفاؤه عند الاكثرين كما ذكرنا ويجد بهم ان لو اشترط
القطع بانتفا المخصص في العمل بالعموم لبطل العمل بالاكثر اي باكثر العمومات المعمول بها على ما قال
في المنتهى والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا طريق لنا الى معرفة انتفا المخصص سوى
البحث والنظر وهو لا يفيد القطع لجواز ان يكون المخصص موجودا ولم يطلع عليه احد من العلما ولا من
غيرهم او اطلع عليه ولم ينقل او نقل ولم يصل الينا او نقل نقلا ظنيا غير مفيد للقطع على ما قال الامدي فانه
لا يتجه هاهنا قال فالوا ما كثر البحث فيه تفيد العادة القطع والا فبحث المجتهد يفيده
لانه لو اريد لاطلع عليه ومنعا واسندا بانه قد يجد ما يرجع به اقول هذه شبهة القاضي و
متابعيه على ان معرفة انتفا المخصص بطريق القطع ممكن ويمكن ان يجعل سند المنع بلازمة الاكثرين ونقال
لا نسلم انه لو اشترط لبطل العمل بالاكثر قوله والبحث لا يفيد القطع قلنا لا نسلم اما ان كانت المسئلة المتمسك
فيها بالعموم مما كثر البحث فيه اي بحث العلما والعادة تفيد القطع اي بانتفا المخصص او تقتضي عادة
عدم اطلاع احد من العلما على المخصص في المسئلة التي تمسك فيها كما بالعموم وكثر النزاع والبحث فيها واما
ان لم يكن المتمسك فيها بالعموم مما كثر بحث العلما وخلافهم فيه واليه اشار بقوله والا فبحث المجتهد فيه
يفيد القطع بانتفايه وذلك انه لو اريد بالعموم الخصوص لاطلع عليه اي لاطلع عليه المجتهد على المخصص عند
البحث عنه لاستحالة ان لا ينصب الله سبحانه عليه دليلا وان لا يبلغ الى المكلفين وتوجيه الجواب منع المقدمتين
بان يقال لا نسلم افادة العادة القطع فيما كثر فيه ولا بحث المجتهد فيما لم يكثر واليه اشار بقوله ومنعا
واسند المنع بان المجتهد على التقديرين قد يجد من المخصصات ما يرجع به عن الحكم بالعموم ووجدانه هذا
بل

بل احتماله مما ينافي حصول القطع بالعموم وكلامه في المنتهى يشعر بانه سند للمنع الثاني لا لهما لانه
قال واجيب بمنع حصول العلم في الاول واما الثاني فواضح للعلم بانه يبحث ويحكم ثم يجد ما يرجع به
و للقايل ان يقول لا نسلم انه لو اريد بالعموم الخصوص لنصب عليه دليل سلمنا لكن لا نسلم لزوم الاطلاع
والتبليغ والمسند مما يتم الدليل هذا كله مسند لكن اذا اراد والتمسك بالعادة مانع لحصول المقصود
بقوله لو اريد لاطلع عليه الخ قال المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم يتضح دلالته وقيل
اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي ولا يطرد للمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم احد المحامل والفعل
المجمل كالقيام من الركعة لاحتمال الجواز والسهو وابو الحسين ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد المشترك المبين
والمجاز المراد بين ولم يبين وقد يكون في مفرد بالاصالة وبالاعلال كالمختار وفي مركب مثل او يعفو وفي او صح
مرجع الضمير وفي مرجع الصفة كطبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة اقول هذا
هو الصنف الثامن وهو في المجمل وهو مشتمل على مقدمة في حده وثمان مسايل اما المقدمة ففي معناه لغة
واصطلاحا فمفعول في اللغة المجموع ماخوذ من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وايضا المحصل
على ما ذكره صاحب مجمل اللغة ومنه يقال اجملت الشي اذا حصلته وفي اصطلاح الاصوليين على ما قال المصنف
ما لم يتضح دلالته وانما قال ما لم يتضح ولم يقل لفظ لم يتضح ليعم القول والفعل فلا يبطل عكس
الحد بالفعل المجمل كما سيجي بيانه فقوله لم يتضح دلالته احتراز عن المهمل اذ لا دلالة له اصلا والمراد ما يكون
له دلالة غير متضحة وان كان المفهوم من اللفظ اعم من ذلك لان انتفا اتضاح الدلالة يحتمل ان يكون لانتفا
نفس الدلالة وان يكون لانتفاء صفة الاتضاح اللهم الا ان يقال انما يقال للفظ لا دلالته غير واضحة لو
كان له دلالة فيستقيم وفيه تعسف واحتراز ايضا عن المجاز المراد بين او لم يبين اذ ليس المراد ما لم
يتضح دلالته على المراد فيبطل طرد الحد بالمجاز المذكور لانه ليس مجملا بالاتفاق بل على مدلوله الحقيقي
ان كان لفظا وعلى مدلوله ان كان فعلا فلا يبطل طرد الحد بالمذكور لاتضاح دلالته على مدلوله الحقيقي
وقيل في تعريفه ايضا ان المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي وهو غير مطرد لانتقاضه بالمهمل
اذ ليس يفهم منه عند اطلاقه شي مع انه ليس بمجمل لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ الدالة والمهمل لا دلالة
له وبالمستحيل ونحوه كالممتنع اذ لا يفهم منه عند اطلاقه شي لان مدلوله ليس شيئا بالاتفاق مع انه ليس بمجمل
وهو ظاهر وغير منعكس ايضا لجواز فهم احد المحامل على ما صرح به في المنتهى من اللفظ المجمل المتردد بين محامل
وقيل لا يفهم منه عند الاطلاق شي وهو انحصار المراد في بعضها وان لم يكن معينا وانما هو مجمل من
وجه ومبين من وجه كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فانه مجمل مع انه يفهم منه شي ولا يقال المراد به
الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي من جهة ما هو مجمل فيه والا لدار التعريف التمسك بالمجمل يبطل العكس
بالفعل المهمل ايضا لانه مجمل وليس بلفظ كالقيام اي كقيام النبي عليه السلام من الركعة الثانية من غير
ان يجلس جلسة التشهد الوسط فانه فعل مجمل لتردده بين التعمد الدال على الجواز اي جواز ترك الجلسة
ومن السهو الذي لا دلالة له على الجواز وصدق الحد على مثل هذا الفعل واضح لعدم اتضاح دلالته على

على الجواز وقال ابو الحسين البصري المجمل ما لم يكن معرفة المراد منه اي من نفسه لامكان معرفة المراد
من المجمل بالبيان ويرد على طرده المشترك المبين كقوله تعالى قروء اطهار مثل الاية لا يمكن معرفة المراد بنفسه
مع انه ليس مجملا لكونه مبينا ولقايل ان يمنع وروده لان ما لا يمكن معرفة المراد منه بنفسه مع انه ليس مجملا
لكونه مبينا ولقايل ان يمنع وروده لان ما لا يمكن معرفة المراد منه بعينه هو المشترك مع قطع النظر عن البيان
والذي ليس مجملا هو المشترك مع البيان النظر الى البيان لم يسلم تواردا النفي والاثبات على شي واحد لم يرد
على طرده وكذا يرد عليه المجاز فان المراد بين او لم يبين لانه لا يمكن معرفة المراد فيه بنفسه مع انه ليس بمجمل
وانما قيد المشترك بالمبين دون المجاز لان المشترك غير المبين هو المجمل والمجاز فانه ليس من المجمل
بين او لم يبين واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجمال قد يكون في مفرد بالاصالة كالعين المشترك بين المختلفين
والقرء المشترك بين الضدين وهذا عند القايلين بامتناع تعميم المشترك ولا بالاصالة بل بالاعلال
اي بواسطة كالمختار المشترك بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما لبقا لفظي
الفاعل والمفعول حينئذ متمايزين وقد يكون في مركب كقوله تعالى او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح
لتردد المركب والولي وقد يكون في مرجع الضمير كقولهم كل ما يعلمه الحكيم كما يعلمه وهو باطل وعلى التالي
ان معلومه هو على الوجه الذي يعلمه وهو حق وقد يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين
عوده الى الطبيب حتى يلزم مهارته في الطب او الى زيد حتى يكون المعنى انه طبيب وانه ماهر فيجوز ان
ان يكون المهارة في الطب وقد يكون لتعدد المجاز بعد منع حمل اللفظ على الحقيقة لتردد اللفظ
بين تلك المجازات وايضا قد يكون بسبب تردد اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات كقولنا الخمسة
زوج وفرد والمعنى مختلف لصدقه على تعدد جمع الاجزاء دون جمع الصفات وفي التردد بين العطف
والقطع كقوله تعالى والراسخون في العلم بعد قوله وما يعلم تاويله الا الله وقد يكون بسبب تخصيص
العموم بصورة مجهولة كما لو قال بعد قوله اقتلوا المشركين بعضهم غير مراد من لفظي فان المشركين بعد
ذلك يكون مجملا غير معلوم او استثناء مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
فانه مهما كان المستثنى مجملا كان المستثنى منه كذلك وكذا الكلام في تقييد المطلق ويكون التقييد بصفة
مجهولة كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل
بما هو الاحصان موجب للاجمال فيما احل الى غير ذلك مما يبين في ضمن المسايل قال ــــ مسئلة
لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة وامهاتكم خلافا للكرخي والبصري لنا القطع بالاستقراء ان العرف
الفعل المقصود منه اقول ــــ هذه اولى المسايل السمعية وهي ان التحليل والتحريم المضاف
الى الاعيان كقوله عز من قايل واحلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم
هل فيه اجمال ام لا اختلفوا فيه فذهب اصحابنا وجمع من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي
وابي هاشم وابي الحسين البصري الى انه لا اجمال فيه خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري رحمه الله
لنا القطع بالاستقراء ان العرف في ذلك الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف اهل اللغة ومارس
الفاظ

الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القايل لغيره حرمت عليكم الطعام والشراب وحرمت عليكم
النسا سوى تحريم الاكل والشرب من الطعام والشراب وتحريم الوطي من النسا والاصل في كل ما يتبادر
الى الفهم ان يكون حقيقة فيه اما بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال ولا اجمال على شي من التقديرين ولهذا
كان الاجمال منتفيا عن قول القايل دابة وانه لما كان المتبادر الى الفهم ذوات الاربع بعرف الاستعمال
وان كان على خلاف الوضع الاصلي قال ــــ قالوا ما وجب للضرورة قدر بقدرها ولا يضمر
الجميع والبعض غير متضح اجيب متضح بما تقدم اقول ــــ هذه شبهة المخالفين وتوجيهها
ان التحريم والتحليل انما يتعلق بالافعال المقدورة والاعيان التي اضيف اليها التحليل والتحريم ليست
مقدورة لنا فلا يكون متعلقا للتحليل فلا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق لكن حذرا من اهمال الخطاب التحريم وهي
بالكلية وجب ان يكون متعلق بقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل واذا كان كذلك
فيمتنع اضمار الجميع وهو كل ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال وليس اضمار البعض اولى من البعض لانه غير متضح
لعدم دلالة اللفظ عليه ولانه لو دل على تعيين بعض الافعال لكان ذلك متعينا من تعلق التحريم بما اي عين
كانت وهو محال وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان البعض غير متضح بل هو متضح لما تقدم من ان العرف
في مثله يقتضيه تحريم الفعل المقصود ومنه يعرف انه لا يلزم من دلالته على البعض بعينه في كل موضع
علق التحريم بالعين ولقايل ان يزيد عليه ويقول سلمنا عدم الدلالة على البعض المعين لكن اضمار
الكل اولى من اضمار البعض لغلبة الاضمار في اللغة بالنسبة الى الاجمال ولانعقاد الاجماع على وقوعه
في اللغة والقرآن بخلاف الاجمال ولان النبي عليه السلام قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها
وباعوها واكلوا اثمانها وذلك يدل على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم والا لما لحقهم بسببها
ولو كان الاجمال اولى من اضمار الكل لكان ذلك على خلاف الاولى قال ــــ مسئلة لا اجمال في نحو
وامسحوا برءوسكم لنا ان لم يثبت عرف في بعض كمالك والقاضي ابن جني فلا اجمال وان ثبت كالشافعي وعبد
الجبار وابي الحسين فلا اجمال وفي نحوه قالوا العرف في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا لانه آلة
بخلاف مسحت وجهي وفي نحوه وكذا في المنتهى مسحت بوجهي واما للتبعيض فضعيف وفي بعض النسخ
واما البا للتبعيض فضعيف اقول ــــ هذه ثانيها وهي في بيان انه لا اجمال في قوله عز من
قايل وامسحوا برءوسكم خلافا للحنفية حيث ذهبوا الى انه مجمل لتردده بين مسح جميع الراس
ومسح بعضه وعدم اولوية احدهما من الآخر وهو معنى الاجمال وقالوا ما روي عنه عليه السلام انه
مسح بناصيته فهو بيان المجمل الا انه واعلم ان غير الحنفية اتفقوا على انه لا اجمال فيه لكنهم اختلفوا
فيما بينهم من قال انه بحكم وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الراس لان البا حقيقة للالصاق
وقد الصقت المسح وهو اسم لكله لا لبعضه ولهذا لا يقال لبعض الراس راس فيكون ذلك مقتضيا
لمسح جميع الراس انه وهو مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني ومنهم من قال انه بعرف استعمال
اهل اللغة الطاري على الوضع الاصلي يقتضي الالصاق بمسح بعض الراس وهو مذهب الشافعي والقاضي
عبد الجبار

وابى الحسين البصرى ولاجل هذا الخلاف قال المصنف ان لم يثبت عرف فى بعض اى ان لم يثبت عرف طار
فى ظهور استعمال به فى بعض اى بعض كان على ما يقول مالك وصاحباه فلا اجمال لظهوره فى الجميع وحينئذ
وان ثبت لغة عرف على ما يقوله الشافعى وصاحباه فلا اجمال ايضا لظهوره فى اى بعض كان وهذا
هو الظاهر من كلامه لكن المشهور ان القول بالتبعيض هو مذهب بعض الشافعية واما مذهب الشافعى
وعبد الجبار وابى الحسين فهو انه القدر المشترك بين الكل والبعض وهو مطلق مسح يتعلق بالراس مع قطع
النظر عن الكل والبعض واستدل عليه بان القايل اذا قال مسحت يدى بالمنديل فالشافعيون يجوزون انه
مسح بكله وببعضه غير فاهمين لزوم وقوع المسح بالكل او بالبعض بل بالقدر المشترك بينهما وهو مطلق
مسح يتعلق بالمنديل اما بكله او ببعضه وجب ان يكون كذلك نفيا للتجوز والاشتراك والعرف ولهذا استدل البعض
من الشافعية على التبعيض بوجهين احدهما ان العرف فى مثل مسحت يدى بالمنديل يقتضيه مسح بعض المنديل
لا كله والثانى ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا افادت التبعيض فى المجرور بها لكونها للتبعيض فى مثل
هذه الصورة ومن هذا تعرف ان قوله فالواحد يكون الضمير لكل ابعد اولى من قوله قال
رجوع الضمير حينئذ الى الشافعى مع انه لا يصح ان يكون متمسكا لمذهبه على ما هو المشهور وجوابه الاول
العرف هو انه لا نسلم ان اقتضاء المعروف فى مسحت يدى بالمنديل البعض اقتضاؤه فى مسحت براسى لان
المنديل آلة والالات انما يكون ببعضها لا كلها نحو كتبت بالقلم وضربت بالقدوم ومن هاهنا ظن ان الباء
للتبعيض لما راوها تتصل بالالات مع كون العمل ببعضها ولهذا لا يفهم من قول القايل مسحت وجهى الا الكل
ومن هذا خرج الجواب عما استدلوا الشافعى وجوابه منع كون الباء للتبعيض لم يثبت عن احد من نقلة اللغة
قال ابو الفتح ابن جنى قولهم ان الباء فى الصورة المذكورة تفيد التبعيض لا يعرفه اهل اللغة قال
مسئلة لا اجمال فى نحو رفع عن امتى الخطا والنسيان خلافا لابى الحسين البصرى لنا ان العرف فى مثله قبل الشرع
المواخذة والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب او تخصيصا لعموم الخبر فلا اجمال
اقول هذه ثالثتها وهى فى انه لا اجمال فى قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطا والنسيان
خلافا لابى الحسين البصرى ولابى عبد الله البصرى حجة الجمهور ان العرف استعمال اهل اللغة فى مثله اى (اى عرفهم)
فى الرفع المضاف الى الخطا والنسيان المواخذة والعقاب اى رفع المواخذة والعقاب على ما صرح به
فى المنتهى وكانه سقط من قلم الناسخ او تركه المصنف سهوا او عمدا اعتمادا على ظهور المعنى ولهذا
لا نشكل ولا نتردد من عرف اهل اللغة عند سماعه قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا والنسيان
فى ان مراده منه رفع المواخذة والعقاب والاصل فى المتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة اما بالوضع الاصلى
او العرف الاستعمالى وعلى التقديرين فلا اجمال فيه فان قيل لو عرف الاستعمال ذكرتموه لارتفع عنهم الضمان
ايضا لكونه من جملة المواخذات والعقوبات ولم يسقط الضمان عن الائمة بالخطا والنسيان قلنا
انما لم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب ولهذا يجب فى مال الصبى والمجنون مع انه ليس اهل العقوبة
وكذلك يجب على المضطر فى المخمصة اذا اكل مال غيره مع ان الاكل واجب عليه حفظا للنفس والواجب
لا

لا نعاقب عليه واما لتخصيص عموم لفظ الخبر الدال على نفى كل عقاب بعد تسليم ان الضمان
عقاب بعد تسليم فان القول بالتخصيص اولى من القول بالاجمال لما مر فى اولوية الضمان وقوله
فلا اجمال نتيجة لقوله العرف الى اخره وقوله ولم يسقط الضمان جواب سوال مقدر كما قررنا قال
قالوا واجيب بما تقدم فى المبينة اقول هذه شبهة المخالفين ولكونها مثل ما تقدم فى التحريم المضاف
الى الاعيان تقريرا وجوابا واليه اشار بما تقدم فى المبينة لم يعد ذكرها وغاية للاختصار وهو نحن
نقول فى توجيهها اللفظ من حيث اللغة يقتضيه رفع نفس الخطا والنسيان وهو محال الوقوع
من الامة فلا بد من اضمار شى يكون متعلق الرفع حذرا من التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامها
لكثرة المخالفة مع اندفاع الضرورة ببعضها ولثبوت بعض احكامها كالضمان وقضاء العبادات ولا اضمار
بعض معين لعدم دلالة اللفظ على بعض معين لدلالة على نفى المواخذة والعقاب على ما مر بيانه
قال مسئلة لا اجمال فى نحو لا صلوة الا بطهور خلافا للقاضى لنا ان ثبت عرف الشرع فى
الصحيح فلا اجمال والا فالعرف فى مثله نفى الفايدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما
فالاولى نفى الصحة لانه يصير كالعدم فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح
قلنا اثبات المجاز بالعرف فى مثله اقول هذه رابعتها وهى فى بيان ان الجمهور ذهبوا الى انه
لا اجمال فى نحو قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور مما دخل حرف النفى فيه على الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ولا نكاح الا بولى وشاهدى عدل خلافا للقاضى ابى بكر وابى
عبد الله البصرى فانهما ذهبا الى اجماله مصيرا منهما الى ان حرف النفى دخل على مسمى هذه الافعال مع تحققها فلا بد
من اضمار حكم من احكامها اذ لا يمكن اضمار الكل لاندفاع الضرورة بالبعض ولانه قد يتناقض فان نفى
الكمال يستلزم الصحة فاضمارهما تناقض ولا اضمار معين لعدمه او لوية البعض من اضمار غير معين
فوجب الاجمال وحجة الجمهور على ما هو المشهور ان الحال لا يخلو اما ان يكون للشارع عرف فى هذه الاسماء
او لا عرف له فيها بل يحمل على معانيها اللغوية فان كان الاول وجب تنزيل كلامه على نفى الحقيقة الشرعية
فانه ممكن ومع ان الاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وان كان مسماها بالوضع اللغوى غير منتف
لان الغالب مطلقة لنا تعرفه واذ ذاك فلا اجمال وهكذا ذكر المصنف فى المنتهى هذا التقسيم من الترديد لانه
قال ان ثبت عرف شرعى فى اطلاقه على الصحيح من ذلك او غيره فلا اجمال وهاهنا جعله اخص ليفيده
العرف الشرعى بالصحيح والاولى اولى لكونه اعم منها ولا ولان الترديد على هذا غير منحصر لجواز ان يكون
له عرف فى اطلاقه على غير الصحيح كما ذكره فى المنتهى وانما ينفى الاجمال اذا كان عرف الشارع اطلاقه
على الصحيح لان معنى لا صلوة الا بطهور يصير حينئذ لا صلوة صحيحة الا بطهور وعدم اعماله واضح
وكذا ان كان عرفه اطلاقه على غير الصحيح كالكامل مثلا لان معناه يصير حينئذ لا صلوة كاملة
الا بطهور وعدم اجماله واضح ايضا وان لم يكن للشارع عرف فيها واليه اشار بقوله والا فلا
نسلم لزوم الاجمال ايضا وهو لو لم يكن العرف عرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع فى مثله اى فى مثل
الكام

متضمن الاحكام لعدم الاجمال ولهذا (؟) ... فيبقى الاجمال ... اللفظ

ما كلامنا فيه والنزاع عليه من الافعال الموجودة الداخلة عليها حرف النفي لنفي الفايدة والجدوى
لكن العرف ذلك اذ المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان يتحقق الوجود انما هو نفي جدواه ومثل لا علم
الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حاكم الا الله ولا طاعة الا له ولا بلد الا بسلطان الى غير ذلك والاصل
في المتبادر ان يكون حقيقة اما بالوضع الاصلي او الاستعمال العرفي وعلى هذا فلا اجمال لو قدر انتفاؤها
لنفي انتفاء العرف الشرعي فالعرف اللغوي فيما نحن فيه ولانه لا بد من اضمار بعض الاحكام فلا نسلم عدم
اولوية البعض ليلزم الاجمال بل الاولى نفي الصحة دون نفي الكمال او بالاتفاق لا خروج للضمير ههنا
على تقدير انتفاء العرفين عن الصحة والكمال وانما كان الاولى بالاتفاق على وجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات
بعد تعذر حمل اللفظ على حقيقته ولا خفاء في ان الفعل الذي ليس بصحيح اقرب من الحقيقة المتعذرة وهي الفعل
المعدوم من الفعل الذي هو صحيح وليس الكامل من الوجود لا تصافه بالصحة الكثر من حظه عن الصحيح وهو
واضح غاية الوضوح ولان الاصل بقاء ما كان على ما كان ولان جانب الحرمة ارجح ولانه احوط الى غير ذلك
فان قيل ما ذهبتم اليه فاسد لانه اثبات اللغة بالترجيح وذلك لانكم ذهبتم الى انه لو لم يكن فيما نحن فيه عرف
شرعي ولا عرف لغوي كان معناه نفي الصحة لانه اولى فد اسم اللغة بالترجيح وهو باطل بالاتفاق قلنا لا نسلم
ما ذهبنا اليه هو اثبات اللغة وهو كون اللفظ موصوف بها في اللغة لنفي الصحة بالترجيح ليبطل اتفاقا بل ما
ذهبنا اليه هو اثبات احد المجازات بعد تعذر الحمل على الحقيقة بالترجيح وهو جايز بالاتفاق وقول المصنف
بالعرف في مثله لا ينبغي ان يحمل على ظاهره وهو ان عرف اهل اللغة او الشرع في مثله ذلك اذ التقدير انتفاء العرفين
بل ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين ويكون تقرير كلامه لا نسلم انه اثبات اللغة بالترجيح بل اثبات احد المجازات
بالترجيح ولو لم يذكره لكان اولى كما قال في الصحة والكمال قلنا مختلف بالاختلاف ولو سلم فلا استواء
لترجيحه بما ذكرناه وفي نسخة لترجيحه اقول ———— هذه شبهة على ان ما نحن فيه محمل بحسب
عرف الشارع وتقريرها ان يقال العرف الشرعي في مثل ما ذكرنا مختلف في الكمال والصحة اي متردد بينهما
على سواء اذ المعنى في عرف الشارع لا صلوة صحيحة او لا صلوة كاملة من غير اولوية لعلم ظهوره
في احدهما واذا تردد اللفظ بعرف استعمال الشارع فيهما ولا اولوية لاحدهما كان مجملا بحسب عرفه
واليه اشار في المنتهى العرف شرعا فيه مختلف على سواء في الكمال تارة وفي الصحة اخرى وهذا اولى مما
وليه ههنا امام النسخة الاولى فلانه وان كانت فيها دلالة على الاستواء الفوله شرعا اي سواء على ما قال
الجوهري قولهم الناس في هذا الامر شرع اي سواء يحرك ويسكن يستوي فيه الواحد والمثنى والجمع لكن لا دلالة
فيها على ان المراد من العرف الشارع واما من النسخة الثانية فللعكس ذلك لدلالتها على عرف الشرع دون
الاستواء والظاهر ان الاصل كان هكذا العرف مختلف شرعا الى آخره فوقط احد اللفظين من بعض النسخ
او سقط والامر فيه سهل وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان اللفظ مختلف اي متردد بين المعنيين لعرف
الشرع فيه او لا عرف الشرع فيه سواء لنفي الحقيقة الشرعية بل الاختلاف والعلماء في تقديره ولو سلم ان
اللفظ تردد بينهما لعرف استعمال الشرع فلا نسلم استواءهما في الاضمار لترجيحه اي الترجيح اضمار نفي الصحة على اضمار
نفي

نفي الكمال بما ذكرناه من كونه اقرب من المعدوم الذي هو مدلول اللفظ حقيقة ولذلك الايثار الى نفي
الكمال كما في نحو لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد الا بدليل خاص وايضا بان اللفظ يدل على نفي الذات بالمطابقة
وعلى نفي الصفات بالالتزام فصار كالعام بالنسبة الى ما ترك العمل به في الاول فعمل به والثاني وايضا بان
معنى قولنا هذا الفلان عود نفعه الله فقولنا لا عمل له معناه لا يعود نفعه اليه وانه يستلزم نفي الصحة
لاستلزامها عود نفع اليه وعورض بان الحمل على نفي الكمال اولى لانه متيقن ولا يستلزم نفي الصحة نفي الكمال
دون العكس والحمل على المتيقن اولى من الحمل على المشكوك واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاحتمال ويجاب بان
ما ذكرناه اولى اذ لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ ولانه على وفق النفي الاصلي بخلاف ما ذكرتم فيهما لوجوب
تعطيل دلالة اللفظ في الحال عن الاعمال على القول بالاجمال الى ان يتبين الحال واما عدم موافقة الاجمال للنفي
الاصلي فظاهر اذ لا دلالة له على عدم الصحة الذي هو الاصل واذا عرفت ما قلنا فاعلم ان نحو قوله عليه السلام
لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات وان لم يكن للشارع فيه عرف كما في الصلوة والصوم وعرف اهل
اللغة في نفيه نفي الفائدة والجدوى على الوجه الذي قررناه فلا اجمال فيه ايضا خلافا لابي الحسين وابي عبد الله
وغيرهما من المعتزلة قال ———— مسئلة لا اجمال في نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا ان
اليد الى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد وفي بعض النسخ لصحة بعض اليد لما دونه والقطع ابانة المتصل فلا
اجمال اقول ———— هذه خامستها وهي في بيان ان آية السرقة غير مجملة وهو مذهب الجمهور خلافا لبعض
الاصوليين حجة الجمهور ان اليد الى المنكب حقيقة في جملة العضو المخصوص من الانامل الى المنكب ولهذا صح اطلاق
اليد لما دونه اي على ما دون المنكب ولو كان حقيقة في البعض لما صح ذلك ولا قولهم ليس هذا كل اليد ولقايل
ان يمنع عدم الصحة بجواز كون اليد مشتركا بين البعض والكل باحد الاشتراكين وعلى هذا يصح بعض اليد
كما يصح بعض القران على ما هو مشهور وحاله في الاسماء الشرعية ويمكن الجواب عنه بان الاشتراك المعنوي لا ينافي
مطلوبنا وهو ما في مطلوب السايل اولا اجمال مع هذا الاشتراك واما اللفظي وان احتمل لكن الحمل على المجاز
اولى من الاشتراك لما سبق مرارا وان القطع حقيقة في ابانة المتصل اي في ابانة الشيء عما كان متصلا به وعلى حقيقته
هذا يكون معنى قطع اليد ابانة جملة العضو الى المنكب عنه واذا كان كذلك فلا اجمال قال ————
واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمنكب والمرفق لزم الاجمال اجيب بانه لو لم يكن لزم المجاز اقول ————
سياق كلامه يقتضي ان يكون هذا حجة على نفي الاجمال لكنه لا ينتهض على الوجه الذي ذكره وانما يصلح
ابطالا لاحدى مقدمتي شبهة مثبتي الاجمال في الاية وهي ان اليد مشتركة في الثلث واذا كان كذلك لزم الاجمال
بان يقال لا يجوز ان يكون اليد مشتركة فيها والا لزم الاجمال وهو خلاف الاصل وهكذا استدل بان القطع لو كان
مشتركا بين الابانة والجرح لزم الاجمال ولو ———— محلا لزم الاشتراك اذ كل من قال انه مجمل قال انه
مشترك لفظا وهو خلاف الاصل كان معارضة في الحكم لا في المقدمة وتوجيه الجواب ان يقال لو لم يكن اي لو لم
يكن اليد مشتركا بين الثلث لزم المجاز وهو خلاف الاصل ولقايل ان يقول لا نسلم انه لو لم يكن مشتركا لزم المجاز
لجواز ان يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي سلمناه لكن محذور المجاز اقل من محذور الاجمال ويدل عليه كثرة المجاز

والاتفاق عليه وقلة الاجماع والاختلاف فيه كما سبق في المسئلة الاولى وجواز المعارضة في الحكم ان يقال
لو لم يكن مجملا لزم المجاز وهو خلاف الاصل وعليه ما على جواب المعارضة في المقدمة قال ــــ واستدل
محتمل وفي نسخة يحتمل الاشتراك والتواطؤ وحقيقة احدهما وهو وقوع واحد من اثنين اقرب من واحد معين
واجيب بانه اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا اقول ــــ هذه شبهة اخرى ومحلها
حكم المقدمة وايرادها على المقدمة وعلى الحكم اما الاولى فان يقال اطلاق اليد وكذا اطلاق القطع على تلك المعاني
يحتمل ان يكون على سبيل الاشتراك اللفظي والمعنوي وهو الذي عبر عنه بالتواطؤ وان كان الاشتراك المعنوي
اعم منه وان يكون حقيقة في احد المعنيين مجازا في الباقي لانه اما ان يكون حقيقة في الكل او البعض فالاول
ينقسم الى الاشتراكين والثاني هو الحقيقة والمجاز ووقوع احتمال واحد من احتمالين هما التواطؤ والتجوز
في البعض اقرب من احتمال واحد معين وهو الاشتراك اللفظي وانما كان اقرب لكونه اغلب فالحمل على انه غير مشترك
اماج اظهر وفي الثاني فان يقال انه يحتمل ان يكون مجملا وان لا يكون مجملا لكن هذا الاحتمال اقرب لان الاجمال انما يتحقق
على تقدير الاشتراك اللفظي دون التقديرين الاخيرين ووقوع واحد من اثنين اقرب من واحد معين فالحمل على انه غير
مجمل اظهر وتوجيه الجواب ان يقال انما ذهبتم اليه وهو كون اطلاق اليد والقطع على ما ذكرنا من المحامل اما على
طريق التواطؤ والتجوز في البعض لا على سبيل الاشتراك اللفظي لكون وقوع احدها وليس احدها على الظن
٥ وقوع الثالث هو اثبات اللغة وهو كون اليد متواطيا او حقيقة في البعض بالترجيح وهو كونه اغلب وقوعا وهو
باطل بالاتفاق وايضا يلزم مما ذكرتم ان لا يكون مجمل ابدا اي لفظ مجمل بعين ما ذكرتم ان لا يكون مجمل ابدا اي لفظ
مجمل بعين ما ذكرتم من الدليل وهو ممنوع لانه لا يمشي في جميع الالفاظ المجملة وانما يمشي في اللفظ الذي يطلق على
معان واختلف في كونه ظاهرا في البعض وغير ظاهر في شيء منها واقتضاء الدليل نفي الاحتمال فيما ذكرنا من الصورة
لا يستلزم الاحتمال مطلقا وهو الجواب مع ضعفه لا يصلح جوابا عن المعارضة في الحكم يظهر بالتامل ان شاء الله
تعالى قال ــــ قالوا يطلق اليد على الثلاث والقطع على الابانة وعلى الجرح فثبت الاجمال قلنا لا اجمال
مع الظهور اقول ــــ هذه شبهة المخالفين وتوجيهها ان يقال اطلق اليد على الثلاث على
جملة العضو الى المنكب وعليها الى المرفق وعليها الى الكوع وكذا القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يعني
• الشق من غير الابانة فثبت الاجمال لعدم اتضاح المعنى وتقرير الجواب ان يقال هذا وان اطلق على تلك المعاني
لكن الاجمال انما كان يلزم لو لم يكن ظاهرا في البعض لكان اليد ظاهرا في الجملة والقطع في الابانة ولا اجمال مع
الظهور بالاتفاق وقال من انه لو لم يكن مجملا لم يحتج الى بيان لكنه بين بالقطع من الكوع مدفوع لان بيان ارادة
جهة المجاز لا يوجب الاجمال قال ــــ مسئلة المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير
ظهور مجمل لنا انه معناه اقول ــــ هذه سادستها وهي ان اللفظ الوارد من الشارع وعنه اذا امكن
حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد معنيين ولم يكن ظاهرا في كل واحد من المحملين ولا في احدهما هل يكون مجملا
ام لا اختلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه ليس بمجمل وذهب الغزالي وجماعة من الاصوليين الى انه مجمل وهو
اختيار المصنف واليه اشار بقوله المختار ان اللفظ لمعنى تارة اي اللفظ الذي يطلق بازاء معنى تارة وبازاء
معنيين

معنيين اخرى من غير ظهور في احدهما وفي احدهما مجمل وحجته ان اللفظ متردد بين محملين من غير ظهور
فيهما وفي احدهما هو المعنى المجمل لانه لا يتضح معناه فيكون مجملا قال ــــ قالوا ظهر في المعنيين
لتكثير الفايدة قلنا اثبات للغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقايق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر قالوا يحتمل
كالسارق اقول ــــ هاتان شبهتان للاكثرين توجيه الاولى ان يقال الكلام انما وضع للافادة ولا سيما
كلام الشارع ولا يخفى ان ما يفيد معنيين اكثر من الفايدة مما يفيد معنى واحدا فيجب ان يكون اللفظ ظاهرا
فيه وتوجيه الجواب ان اثبات اللغة وهو كونه ظاهرا في المعنيين بالترجيح وهو كونه اكثر فايدة ولو سلم انه
ليس اثبات اللغة بالترجيح وانه ليس بباطل فهو معارض بان الحقايق بواسطة الالفاظ الحقيقية الواردة
لمعنى واحد اكثر واذا تردد اللفظ بين كونه من الكثير الغالب وبين كونه من القليل النادر فحمله على الاول اولى
الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وكان يعني حمله على معنى واحد اظهر وتوجيه الثانية ان يقال هذا اللفظ يحتمل
الثلاثة وهو الاشتراك والتواطؤ والتجوز في البعض كالسارق في كونه السارق والاجمال انما يتحقق على تقدير
الاشتراك دون الاخيرين ووقوع واحد من اثنين اقرب فعدم كونه مجملا اظهر وتقرير الجواب على ما مر وقد
عرفت ما فيه قال ــــ مسئلة ماله محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلوة ليس
بمجمل لنا عرف الشارع تعريف الاحكام ولم يبعث لتعريف اللغة اقول ــــ هذه سابعتها وهي ان
اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعي متجدد وامكن حمله على الموضوع اللغوي هل يكون مجملا
ام لا اختلفوا فيه فذهب الغزالي الى انه مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مرتبة وذهب غيره الى انه ظاهر في الحكم
الشرعي وهو اختيار المصنف وذلك مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة لاحتمال انه اراد به انه كالصلوة
حكما في الافتقار الى الطهارة واحتمال انه اراد به انه مشتمل على الدعاء الذي هو صلوة لغة حجة الجمهور ان
عرف الشارع هو تعريف الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من جهته لانه انما بعث لذلك لا لتعريف
الموضوعات اللغوية وعند ذلك وجب حمل اللفظ على انه كالصلوة حكما لما فيه من موافقة مقصود
البعثة وعلى هذا فلا اجمال وكلامه في المنتهى يشعر بان ما ذكره ههنا حجتان لانه قال لنا ان عرف الشارع
ان يعرف الاحكام لا موضوع اللغة فكانت قرينة لوضوح الدلالة ولا اجمال وايضا فانا قاطعون بان
الشارع لم يبعث لتعريف اللغة فكانت قرينة اذ الحكم والامر فيه قال ــــ قالوا يصلح لهما
ولم يتضح قلنا متضح وفي نسخة متضح بما ذكرناه اقول ــــ هذه شبهة المخالف وتوجيهها ان اللفظ
صالح لكل واحد من المحملين ولم يتضح في شيء منها فيكون مجملا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لم يتضح في شيء
منها بل هو متضح في الحكم الشرعي لما ذكرناه من المرجح فان قيل ما ذكرتموه من الترجيح يعارضه مثله لان حمل
اللفظ على الحكم الشرعي المجدد مخالف للنفي الاصلي بخلاف الحمل على الموضوع الاصلي قلنا هذا وان كان
كذلك الا انا لو حملناه على تعريف موضوعه اللغوي كان فايدة لفظ الشارع التاكيد بتعريف ما هو معروف
لنا ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي كانت فايدة التاسيس وتعريف ما ليس معلوما لنا وفايدة التاسيس
اولى واصل وفايدة التاكيد تبع فالحمل على التاسيس اولى قال ــــ مسئلة الاجمال فيما له مسمى لغوي

ومسمى شرعي وثالثها الغزالي في اثبات الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي اللغوي مثل الي اذا
لصايم وفي بعض النسخ فالاثبات مثل الي اذن لصايم لنا ان عرف الشارع يقتضي ظهوره فيه اقول ـــــ
هذه ثامنها وهي في انه اذا ورد لفظ من الشارع وله مسمى لغوي ومسمى شرعي على القول بالاسماء الشرعية.
فهل يكون مجملا ام لا اختلفوا فيه الى اربعة مذاهب مذهب القاضي ابو بكر تفريعا على القول بالاسماء الا
انه مجمل وذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب ابي حنيفة الى انه ليس بمجمل بل هو محمول على المسمى الشرعي وهو اختيار
المصنف وذهب الغزالي رحمه الله الى انه ليس بمجمل الى ان ذلك اللفظ ان ورد في الاثبات فالمراد به المسمى
الشرعي كقول النبي عليه السلام حين دخل على عايشة رضي الله عنها وقال لها اعندك شيء فقالت لا فقال
اني اذا الصايم واذا حمل عليه دل على جواز النية نهارا بخلاف ما لو حمل على اللغوي وهو مطلق الامساك
وان ورد في النهي كنهيه عن صوم يوم النحر فهو مجمل وقال الامدي المختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف
الاثبات فظهوره في المسمى اللغوي من طرف النهي وهو المذهب الرابع الذي اشار اليه بقوله ورابعها
في النهي اللغوي حجة ما اختاره المصنف ان عرف الشارع يقتضي ظهور اللفظ في المسمى الشرعي اذ الغالب
ان مناطقة الشارع لنا انما يكون بما ثبت له فيه عرف اعلم قال ـــــ الاجمال يصلح لهما اقول ـــــ
هذه شبهة من قال بالاجمال وتوجيهها ان اللفظ صالح لهما اي للمسمى الشرعي والمسمى اللغوي ولم يتضح في شيء
منهما فيكون مجملا والجواب منع عدم الاتضاح وبيان كونه متضحا في المسمى الشرعي بما تقدم ولكون الجواب
وكذا تمام الشبهة معلوما بما ذكر في المسئلة المتقدمة لم يعد ذكره هاهنا قال ـــــ الغزالي في النهي
تعذر الشرعي للزوم صحته واجيب ليس معنى الشرعي الصحيح والا لزم في دعي الصلوة الاجمال
اقول ـــــ هذه شبهة الغزالي ولكون حجته في الاثبات هو ما ذكره المصنف لم يذكرها وانما
في طرف النهي فليتعذر حمل صوم يوم النحر مثلا على الصوم الشرعي لاستلزام ذلك صحة يوم النحر
اي انعقاده لدلالة النهي عنه على تصوره ووقوعه في ذلك اليوم لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه
عنه بخلاف ما لو حمل على اللغوي فانه لا يستفاد منه دليل على الانعقاد وتوجيه الجواب منع استلزام
حمله على الشرعي صحته وبيانه ان ذلك انما كان يلزم لو كان الصوم الشرعي عبارة عن الصوم الصحيح
وليس معناه ذلك قال في المنتهى وانما معناه الهيات المخصوصة ولو كان معنى الشرعي الصحيح لزم
الاجمال في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرايك لتعذر الحمل على الشرعي بلزوم صحته على ما ذكرت
وهو باطل للقطع بان مراد الشارع النهي عن الهيات المخصوصة واذ ذاك فلا اجمال قال ـــــ
الرابع في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته كبيع الحر والخمر واجيب بما تقدم وبان دعي الصلوة للغوي
وهو باطل اقول ـــــ هذه شبهة الامدي وتوجيهها ان يقال لو كان لفظ البيع في نهيه عليه السلام عن
بيع الخمر والحر ظاهرا في البيع الشرعي لزم ان يكون ذلك متصورا لاستحالة النهي عما لا يتصور له وهو خلاف
الاجماع وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وذلك ممتنع لما فيه من اهمال المصلحة المعتبرة
المرعية في التصرف الشرعي او ان يقال مع ظهوره في المسمى الشرعي يتناوله وصرفه الى المسمى اللغوي وهو خلاف
الاصل

الاصل واذا انعقد ظهوره في الشرعي وتعذر الاجمال لما علم مراده فلم يبق غير الظهور في المسمى اللغوي
وتقرير الجواب منع استلزامه الصحة على ما مر ولانه يلزم ان يكون دعي الصلوة للغوي وهو باطل قطعا
لان الحايض غير ممنوع من الدعاء واذا عرفت ذلك فاعلم ان حكم اللفظ المتردد بين المجاز المشهور والحقيقة
اللغوية هو حكم اللفظ المتردد بين الحقيقة الشرعية واللغوية لانه كما وجب تقديم عرف الشارع في
خطابه على وضع اللغة كذلك يقدم ما اشتهر من المجاز الذي صار بحيث لا يفهم من اللفظ غيره على الوضع
اللغوي سوا كان التجوز بنقل الكلام عن محل الحقيقة الى ما هو خارج عنه كالغايط او بتخصيصه
ببعض المسميات كالدابة لان العرف الطارئ غالب على الوضع الاصلي على هذا فلا اجمال لظهوره في المجاز
قال ـــــ الظاهر والماول الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع
كالاسد او بالعرف كالغايط والتاويل من آل يؤول اي رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل
المرجوح وان اردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا الغزالي احتمال يعضده دليل يصير به اغلب
على الظن من الظاهر ويرد ان الاحتمال ليس بتاويل بل شرط وعلى عكسه التاويل المقطوع به اقول ـــــ
هذا هو الصنف التاسع وهو في الظاهر والماول وفيه مقدمة متضمنة بيان معناهما ومسايل اشتركت
كلها في كونها تاويلات بعيدة فلذلك لم يبق البعض من البعض ولم يترجمها بالمسايل كما في عدة من
الاصناف الماضية اما الظاهر فهو في اللغة للواضحة ومنه يقال ظهر الامر الفلاني اذا اتضح وانكشف
وفي اصطلاح الاصوليين على ما اختاره الامدي ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا
مرجوحا فقولنا ما دل على معنى هو الجنس وقولنا بالوضع الاصلي او العرفي احتراز عن دلالته على المعنى الثاني
قبل ان يصير عرفا كالاسد في الشجاع عندما قيل انه بقرينة يكون بها اظهر في الشجاع منه في الحيوان المفترس
فانه وان دل على الشجاع واحتمل الحيوان المفترس احتمالا مرجوحا لكن لما لم يكن دلالته باحد الوضعين
لم يكن ظاهرا وقولنا ويحتمل غيره احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احترازا
عن الالفاظ المشتركة ولما كان الظن هو الاعتقاد الراجح من احد النقيضين فان بينهما وفاقا يتنزل عليه
فيما سلف اختصر المصنف حد الامدي بان جعل بدل قوله ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا دلالة ظنية
لان معناها فعلى هذا يكون ما دل هو الجنس ودلالة ظنية احترازا عن القاطع الذي لا يحتمل التاويل لاستلزام
الدلالة الظنية على الشيء احتمال غيره وعن الالفاظ المشتركة ايضا لان اللفظ المشترك وان احتمل الغير لكن
احتماله للغير ليس مرجوحا بل مساويا للاخر بخلاف ما يدل دلالة ظنية فانه انما يحتمل الغير احتمالا مرجوحا
وقوله اما بالوضع كالاسد لانه يحكم الوضع الاصلي ظاهر في الحيوان المفترس او بالعرف كالغايط فانه بحكم عرف
الاستعمال ظاهر في الخارج المخصوص من الانسان احترازا عن الدلالة على المعنى الثاني قبل ان يصير عرفيا
وهذا اولى مما قاله الغزالي هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فان فيه زيادتين احديهما
من غير قطع لان من ضرورة كونه مفيد الظن ان لا يكون قطعيا والثاني يغلب على هذه الزيادة
صار غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن مع كونه ظاهرا الا ان غلبة الظن تنافيها

وهو ان الظاهر

اصل الظن وزيادة واذا عرفت معنى الظاهر فاعلم ان التاويل في اللغة مشتق من آل يؤول اذا رجع
ومنه ابتغاء تاويله اي طلب ما يؤول اليه معناه وفي اصطلاح المتشرعة عبارة عن حمل الظاهر على
المحتمل المرجوح فقوله حمل هو الجنس وقوله احتراز عن النص والمجمل مشتركا كان او غيره فان صرف
المشترك من احد مدلوليه الى الآخر لا يسمى تاويلا وقوله حمل الظاهر يعلم ان التاويل لا يتطرق الى النص
ولا الى المجمل ايضا وقوله على المحتمل احتراز عن حمل الظاهر على ما لا يحتمله فانه لا يكون تاويلا اصلا وقوله
المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على محتمله الراجح اعني على معناه وهذا حد مطلق التاويل صحيحا
كان او فاسدا وان اردت حد التاويل الصحيح اي التاويل المقبول المعمول به زدت على ما قلنا بدليل يصيره
راجحا فقوله بدليل والمراد به مطلق الدليل ليشمل القاطع والظني احتراز عن التاويل بغير دليل فانه
لا يكون تاويلا صحيحا وقوله يصيره راجحا اي يصير المحتمل المرجوح راجحا على مدلوله الظاهر احتراز عن
التاويل بدليل لا يصيره راجحا فانه لا يكون تاويلا صحيحا او بتقدير ان يكون الدليل الصادق مرجوحا
بالنسبة الى ظهور اللفظ من مدلوله لا يكون صادقا ولا معمولا به اتفاقا وبتقدير التساوي يتردد
اللفظ بين الاحتمالين على السوية ولا يكون ذلك تاويلا مقبولا مطلقا الا انه قد يكتفى بذلك من المعترض
اذا كان قصده ابطال دلالة المستدل دون ظهوره ويحتمل ان يكون المعنى بدليل يصير حمله على المحتمل
المرجوح به راجحا على حمله على محتمله الآخر وحاصله يرجع الى الاول وقال الغزالي التاويل احتمال يعضده
دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر اي من المعنى الذي دل عليه الظاهر واورد عليه ان نفس الاحتمال
وهو الذي حمل اللفظ عليه واحتمال اللفظ له ليس هو التاويل بل هو شرط التاويل اي شرط نفس التاويل كما ان
كون اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه شرطها ايضا واما كون الدليل راجحا فهو شرط قبول التاويل واما كان
معمولا به عند اجتماع هذه الشرائط لانه لم يزل العلماء في الامصار في كل الاعصار الى زماننا هذا عاملين
به من غير نكير فكان كالاجماع منهم واورد على عكسه التاويل المقطوع به وهو ان يصرف اللفظ
عما هو ظاهر فيه الى غيره بدليل قاطع غير ظني لخروجه عما ذكره لقوله بدليل يصير به اغلب على الظن والقطع
ينافي غلبة الظن وكذا يرد على عكسه التاويل بلا دليل ولا ان يقال مراده تعريف التاويل الصحيح دون
غيره قال ـــــ وقد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج للاقوى وقد يكون
متعذرا فيرد اقول ـــــ لما فرغ من تعريف التاويل شرع في تقسيمه وقسمه ثلثة اقسام بانه
قد يكون قريبا فيترجح لقربه بادنى دليل وقد يكون بعيدا فيحتاج لبعده لاقوى مرجح وقد يكون متعذرا
فيرد ولا يقبل ولما كان القريب والبعيد من الامور الاضافية اذ رب قريب بالنسبة الى شيء بعيد
الى آخر وبالعكس ولم يات للمتقاضي بضابط يميز القريب عن البعيد والمتعذر عد امثلة من التاويلات
البعيدة لتنبيه المتعلم منها على معنى البعيد ومنه يقدر على معرفة القريب والمتعذر اذ ما جاوز حد
البعيد فهو المتعذر وما لم يصل اليه فهو القريب قال ـــــ فمن البعيدة تاويل الحنفية قوله
صلى الله عليه وسلم لابن غيلان وقد اسلم على عشرة امسك اربعا وفارق سائرهن اي ابتدئ النكاح
او امسك

او امسك الاوائل فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام من غير بيان ومع انه لم ينقل تجديد
فقط اقول ـــــ هذا من التاويلات البعيدة للحنفية وانما احتاجوا الى هذا التاويل
لان الشافعي رضي الله عنه وكذا مالك واحمد ذهبوا الى ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة
سواء اسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات وسواء نكحهن معا او على الترتيب فله ان يختار اربعا وان
كن الاخريات في صورة الترتيب من غير تجديد نكاح ويندفع نكاح الباقيات متمسكين بقول النبي
عليه السلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن فانه امر بالامساك
وهو ظاهر في استدامة النكاح واستصحابه واربعا عام في اي اربع كانت فلهذا يكون الزوج
بالخيار في اختيار اي اربع شاء النكاح الذي كان ولما كان مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه في الكافر الذي
اسلم وتحته اكثر من اربع بطلان نكاحهن ان نكحهن معا وما بعد الاربع ان نكحهن على الترتيب قياسا على نكاح
المسلم اول هذا الحديث تارة بانه يحتمل انه عليه السلام اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك
اربعا اي انكح منهن اربعا ومعنى فارق سائرهن لا تنكحهن واخرى بانه يحتمل انه عليه السلام امر الزوج باختيار الاوائل
اوائل النساء اي اربع شاء وثالثة لم يذكرها المصنف وهي احتمال ان يكون نكاح ابن غيلان واقعا على وجه الصحة
والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان على خلاف ما ورد به الشرع حال وقوعها واعلم ان هذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا وهي معتضدة بالقياس غير ان ههنا من القرائن ما عضد الظاهر وجعله اقوى في النفس من
دليل التاويل اما التاويل الاول فضعفه من وجوه الاول انه يبعد ان يخاطب بمثله اي بمثل انكح منهن اربعا
متجدد في الاسلام من غير بيان شرائط النكاح مع دعو الحاجة الى معرفتها لقرب عهده بالاسلام الثاني انه لم
ينقل احد من الرواة تجديد النكاح في الصورة المذكورة ولو كان معناه الامر بتجديد النكاح لكان الظاهر من
الزوج المامور الامتثال الثالث القطع بانه لم يسبق الى فهم احد من الصحابة عند سماعه لفظ الامساك
تجديد النكاح بل استدامته لانه المتبادر الى الفهم الرابع انه فوض الامساك والفراق الى خيرة الزوج وشيء
منها غير واقع بخيرته عندهم لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضى الزوجة بالامساك
وبالمفارقة والامر الظاهر في الوجوب او الندب وحصر التزوج في الاربعة ليس واجبا ولا مندوبا والمفارقة
ليست من فعل الزوج فلا يتعلق الامر بها الخامس ان الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد
وعن الفراق بمعنى الانقطاع النكاح والاصل في الجواب ان يكون مطابقا للسوال لا سيما في كلام الرسول عليه السلام
السابع كيف يجوز الامر بالتزوج منهن مع امكان ان يمتنع جميعهن عنه والثامن انه كيف يجوز ايجاب التزوج بجميع
انه غير واجب ولعله اراد ان لا ينكح ابدا هذا وامثاله من القرائن ينبغي ان يلتفت اليها في قبول التاويل ورده احادها
لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف الظاهر ويصير اتباع الظاهر بسببها اقوى في
النفس من اتباع القياس والا لما قد ذاك يختلف باختلاف المجتهدين والا فلنا نقطع ببطلان هذا
التاويل مع هذه القرائن وانما المقصود ان يدل الطرق للمجتهدين وان يبين السبل للمتعلمين واما التاويل
الثاني فيدفعه بعض ما ذكرنا وقول النبي عليه السلام لنوفل بن معاوية حين اسلم وتحته خمس نسوة فارق واحدة

واسكل اربعا قال ــــــ فعمدت الى اقدمهن عندى ففارقتها وانما الثالث فبعيد ايضا لانه
لو لم يكن الحصر ثابتا فى ابتدآء الاسلام لما خلا ابتدآء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل من
احد من الصحابة ذلك فى ابتدآء الاسلام ولو وقع لنقل قال ــ وانما تاويلهم قوله عليه السلام لفيروز الديلمى
وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت اما نقل لقوله ايتهما شئت اقول ــــــ هذا ايضا مما احتاجت
الحنفية الى تاويله لمثل العرض المذكور وتاولوه بالتاويلات الثلثة وردت بما ذكرناه وانما حكم
المصنف بكون هذا ابعد من الاول لان قوله عليه السلام ايتهما شئت اظهر دلالة على ان المراد ليس الاول
من دلالة اربعا على ان المراد ليست الاوايل ولا يقال جواب الثانى والثالث لانا نقول ههنا لقوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف لدلالته بما وقع الجمع بين الاختين فى ابتدآء الاسلام لانا نقول المراد به
ما سلف فى الجاهلية قبل بعثة النبى عليه السلام باجماع المفسرين ولهذا قال انه كان فاحشة ومقتا وساء
سبيلا قال ــــــ ومنها قولهم فى واطعام ستين مسكينا اى اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود
دفع الحاجة ستين لحاجة واحد فى ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما مع امكان قصده لفضل
الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن اقول ــــــ هذا ايضا من الجنس الذى تقدم وهو
ان الحنفية ذهبوا الى ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا ماول باطعام طعام ستين مسكينا مصيرا منهم
الى ان المقصود من الآية دفع الحاجة ولا فرق بين حاجة ستين شخصا وبين دفع حاجة شخص واحد ستين يوما
ووجه بعده انهم جعلوا المعدوم مذكورا اى تقدير بجعلهم الطعام المعدوم مفعول المصدر المذكور وهو ستين
مسكينا معدوما لعدم تعلق المصدرية حينئذ بالمفعولية وصيرورته المضاف اليه لمفعول المقدر وهو بعيد
من جهة القرينة هذا مع امكان قصد النبى عليه السلام للعدد لفضل الجماعة لقوله عليه السلام الجماعة رحمة وبركتهم
وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن وهو المكفر ولعل فيهم مستجابا وذلك مما لا يوجد فى الواحد قال ــــــ
ومنها قولهم فى اربعين شاة شاة اى قيمة شاة كما تقدم وهو ابعد اذ يلزم ان لا تجب الشاة وكل معنى اذا استنبط
من حكم ابطله باطل اقول ــــــ هذا ايضا شبيه بما تقدم وهو ان الحنفية قالوا قوله عليه السلام فى اربعين
شاة شاة اى قيمة شاة لما تقدم من المقصود من الحكم وهو وجوب الشاة دفع مطلق الحاجة وحصوله
بالقيمة اقرب وهو ابعد مما تقدم عليه لان ما تقدم وهو اطعام طعام ستين مسكينا ما استلزم دفع الواجب وهو طعام
ستين مسكينا وهذا الحمل مستلزم لان الواجب اذا كان قيمة شاة لما كان الشاة واجبة بالاجماع فكل معنى
استنبط من حكم ويكون بحيث يبطل ذلك الحكم فهو باطل واذا كان كذلك كان هو المعنى وهو دفع حاجة الفقير
مطلقا المستنبط من الحكم وهو وجوب الشاة باطلا لابطاله وجوب الشاة كما قلنا قال ــــــ ومنها
حمل ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة وباطل اى
يؤول اليه غالبا لاعتراض الولى لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان
كانت فابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهور اى مؤكدة بما وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر
بعيد كاللغز مع امكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات اقول ــــــ هذا ايضا من
تاويلاتهم

تاويلاتهم البعيدة وهو انهم تاولوا قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة بالصغيرة مرة والامة اخرى والمكاتبة
ثالثة وقوله باطل لانه يؤول اليه غالبا لاعتراض الولى عند ما زوجت المراة المذكورات نفسها من غير كفو
وانما اولوا البطلان بهذا مصيرا منهم الى ان المراة غير المذكورات من غير كفو مالكة لبضعها فكان بيعها
كبيع السلعة حتى يكون رضاها هو المعتبر فان قيل لو كانت مالكة لبضعها لما كان لاعتراض الولى
وجه قلنا الوجه دفع النقيصة ان كانت وهى ان تكون قد زوجت نفسها من غير كفو وهو بعيد لان المأول
ابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل لان الظاهر من تمهيد الاصول قصدا للتعميم مع ظهور اى مؤكدة بما
لانه من ابلغ ادوات العموم عند القائلين به وتكرير لفظ البطلان ثلث مرات الدال على تاكيد
البطلان وحمله اى وحمل المأول البطلان على بما د بعيد لان مصير العقد الى البطلان من لابد ربما يقع
والتعبير باسم الشىء عما يؤول اليه انما يصح لو كان المال اليه قطعا كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون او غالبا
كقوله اعصر خمرا ومما يؤكد كون العقد باطلا قوله عليه السلام فان اصابها فلها المهر بما استحل من زوجها
فانه لو كان العقد صحيحا لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال وهذا يدفع كون المراد من المراة الامة
لان مهر الامة ليس لها بل لسيدها وانما يدفع الحمل على الصغيرة وهو انها لا تسمى امراة فى وضع اللسان
وانما الحمل على المكاتبة فابعد لانها بالنسبة الى جنس النساء نادرة واللفظ المذكور من اقوى مراتب العموم
وليس من كلام العرب اصلا ان ما هذا شانه واراده ما هو فى غاية الندرة والشذوذ ولهذا لو قال السيد
لعبده ايما امراة لقيتها اليوم فاعطها درهما وقال اردت بها المكاتبة كان منسوبا الى الالغاز فى القول
وهذا الالغاز يتاتى ايضا عند اطلاق ايما امراة وتفسيرها بالامة للعلة المذكورة وعلى هذا يحمل قوله
وحمله على ان المأول حمل المذكور على نادر بعيد لتسهيل حمل البطلان على ما يؤول اليه وحمل المراة على الامة والمكاتبة
هذا مع امكان قصد الشارع بهذا القول عدم استقلال المراة فيما يليق بمحاسن العادات منعها عنه وهو النكاح
فيما نحن فيه كسلب العبد اهلية الشهادة على ما سيجئ شرحها فى اقسام المناسب فى القياس قال ــــــ
ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من
النهار فجعلوه كاللغز فان صح المانع من الظهور فليطلب اقرب تاويل اقول ــــــ هذا ايضا من جنس
ما تقدم وانما حملوا الصوم على القضاء والنذر لانه ثبت عندهم صحة الصوم اذا لم يكن قضاء ونذرا بنية من
النهار وانما انهم جعلوه كاللغز لان لا صيام ظاهر فى العموم من كل صوم وصوم القضاء والنذر فى غاية
الندرة بالنسبة الى غيرهما واطلاق ما هو قوى فى العموم وارادة ما هو نادر هو العادة فى القول ولهذا لو قال
السيد لعبده من دخل دارى من اقربى فاكرمه وقال اردت به قرابة النسب دون النسب او اردت
الارحام البعيدة دون العصبات القريبة كان ملغزا فى القول واذا تعذر الحمل على هذا لكونه كاللغز فلو صح ما ذكره
الحنفية من المانع من حمل الحديث على ظاهره وهو المحج لصحة الصوم بنية من النهار فليطلب تاويل اقرب مما هو
كاللغز على ما ذهبوا اليه قال ــــــ ومنها حملهم ولذى القربى على الفقراء منهم لان المقصود سد
خلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب للاستحقاق مع الغنى اقول ــــــ

هذا الفاشية بما تقدم وهو انهم حملوا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى على الفقرا من ذوي القربى بناء على ان المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى ولهذا اعتبر الحاجة مع القرابة وحكموا بحرمان من ليس بمحتاج من ذوي القربى وهو بعيد جدا لما فيه من تعطيل لفظ العموم وهو قوله لذي القربى لانه يعم كلهم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق وان كان مع الغنى لان اضافة الخمس المذكور بلام التمليك والاستحقاق مشعرة بان مناط الاستحقاق القرابة في الآية كان ذلك ايما الى التعليل بها فالمصير بعد ذلك الى اعتبار الحاجة يكون تخصيصا للعموم وتركا لما ظهر كونه علة مما رجحه الشارع بالامر وهو صفة القرابة وتعليلا بالحاجة المسكوت عنها وهو في غاية البعد ومثل ما ذكرنا بتعيد اعتبار الحاجة مع اليتم ايضا وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله عنه وسند البعد القول باعتبارها ولا يكون في البعد كاعتبار الحاجة مع القرابة لان اليتم بدون الحاجة غير صالح للتعليل بخلاف القرابة لانها بمجردها مناسبة للاكرام باستحقاق خمس الخمس كما ذكرنا قال وعند بعضهم حمل مالك انما الصدقات الى آخرها على بيان المصرف من ذلك ولم يعين لان سياق الامر قبلها من الرد على من لمزهم في المعطين ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه اقول ذهب مالك وغيره الى انه يجوز صرف الزكوة الى صنف واحد من الاصناف الثمانية المذكورة في قوله تعالى انما الصدقات للفقرا والمساكين الآية نظرا الى ان المقصود من الآية انما هو بيان مصارف الزكوة وشروط الاستحقاق لدفع الحاجة في جهة من الجهات لا الدفع الحاجة عن كل فقد بعد الاصوليين كالامام وغيره تاويل مالك من ذلك من التاويل والبعيد مستدلا عليه بان الامر ظاهر في استحقاق جميع الاصناف المذكورة للصدقات ووجوب الاستيعاب حيث انه اضافها اليهم بلام التمليك وعطف البعض بالواو والتشريك فالصرف الى واحد تعطيل لا تاويل وهذا يكون المعنى المستنبط من الحكم غير صحيح رفع الحكم وذهب المصنف الى انه ليس من التاويل البعيد على ما قال الغزالي وليس لك عندنا الان قوله انما الصدقات عطف على قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون انما الصدقات للفقرا لقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة من يكون مصرف الزكوة اليه فهذا المحتمل فان منعه الشافعي فمقصوره دليل التاويل لا انتفاء الاحتمال هذا لفظ الغزالي وقوله المصنف لان سياق الآية قبلها قوله انما الصدقات من الرد على من لمزهم في المعطين ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه اي على المراد من قوله انما الصدقات بيان مصارف الزكوة اشارة الى ما ذكره الغزالي قال الامدي عن وان سلمنا ان المقصود من الآية بيان المصرف وشرط الاستحقاق فلا نسلم انه لا مقصود منها سواه ولا منافاة بين كونه ذلك المقصود وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة بلام التمليك والعطف بالواو والتشريك وما ذكره اقرب قال المفهوم الدلالة منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه اي لا في محل النطق والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له وغير الصريح بخلافه وهو ما يلزم عنه

عنه فان قصد وتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فدلالة اقتضا مثل رفع عن امتي الخطا والنسيان واسئل القرية واعتق عبدك عني على الالف لاستدعائه تقرير الملك لتوقف العتق عليه وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا فتنبيه وايما كما سيأتي وان لم يقصد فدلالة اشارة مثل النسا ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان اكثر الحيض واقل الطهر ولكنه لزم من ان المبالغة تقتضي ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وكذلك احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالآن باشروهن الى حتى يتبين لكم اقول لما فرغ من الكلام في القسم الاول من الباب الاول من النوع الثاني من الاصل الرابع من هذه القاعدة وهي في دلالة المنظوم شرع في بيان القسم الثاني منه وهو في دلالة غير المنظوم وهو ما دلالته لا بصريح صيغته وصيغته وهو ان انقسم اقساما اربعة لكن لما كان معظم الاقسام هو دلالة المفهوم صدر القسم بذكره وتعريفه فقول دلالة لفظه فيه قسم الى المنطوق وغير المنطوق اما المنطوق فهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم التافيف وكدلالة قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكوة على وجوب الزكوة فيها واما غير المنطوق وهو المراد من المفهوم فهو ما دل اللفظ عليه لا في محل النطق كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب وغيره من الاذى ودلالة قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة على عدم وجوبها في المعلوفة والاول وهو دلالة المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح اما الصريح فهو دلالة اللفظ على ما وضع له واما غير الصريح فهو دلالة اللفظ على ما يلزم عنه لغير ما وضع له اللفظ ولكن في محل النطق ليتميز عن المفهوم فانه ايضا دلالة اللفظ على ما يلزم عما وضع اللفظ له ولكن لا في محل النطق وانما ترك هذا القيد لظهوره لانه لما كان الصريح وغير الصريح من اقسام المنطوق كان جميع اقسام غير الصريح ما دل عليه اللفظ في محل النطق ضرورة صدق مورد التقسيم على كل واحد من الاقسام وبه كذلك ابطال قول من قال المنطوق هو ما فهم من اللفظ في محل النطق بان الاحكام والمضمرة في دلالة الاقتضا مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء منها انه منطوق اللفظ واعلم ان غير الصريح ينقسم ثلثة اقسام لان المتكلم اما ان يقصد ما يلزم في محل النطق عما وضع له او لا يقصد فان قصد فلا يخلو اما ان يتوقف صدق اي صدق المتكلم او الصحة عقلية كانت الصحة او شرعية عليه اي على ما يلزم عما وضع اللفظ له او لا يتوقف شيء منها عليه فان توقف عليه صدق المتكلم مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه لتوقف صدق النبي عليه السلام فيه الى اضمار حكم يمكن نفيه كنفي المؤاخذة والعقاب لتعذر حمله على حقيقته وهو رفع الخطا والنسيان مع تحققهما من الامة او صحة الملفوظ به كقوله عز من قائل واسئل القرية اذ لا بد عقلا فيه من اضمار الاهل لتصحيح هذا الملفوظ به او صحة الشرعية كقوله للغير اعتق عبدك عني على الالف لاستدعائه تقرير الملك له وانتقال الملك من الغير اليه لتوقف العتق على الملك شرعا وقد تقدم هذا مشروحا فهو المسمى بدلالة الاقتضا وان لم يتوقف عليه فهو المسمى بدلالة الايما واصنافها خمسة على ما سيجي في كتاب القياس ان شا الله تعالى هذا هو المشهور في المقال لكن المصنف ذكر فيه ما لم يبق

الكلام معه منحصرًا لانه قال وان لم يتوقف نفي صدق المتكلم ولا صحة الملفوظ لا العقلية ولا الشرعية
على ما يلزمه مما وضع اللفظ له واقترن الملفوظ به كقول النبي عليه السلام اعتق رقبة لكلم قول الاعرابي واقعت اهلي
في نهار رمضان عامدًا لو لم يكن ايجاب ذلك الحكم وهو الوقاع عامدًا في نهار رمضان لتعليله اي لتعليل الملفوظ به
اعني على الاعتاق وكان بعيدًا اي كان الاتيان به بعيدًا عن الشارع وسيأتي بيان هذا في القياس مستوفيه واما
واذا كان هو المسمى بالتنبيه والايماء والذي ولا يتوقف عليه ولا يقترن بحكم كذلك يخرج عن الايماء وهو غير داخل
في شيء من الاقسام فلا ينحصر دلالة غير الصريح في الثلثة وان لم يقصد المتكلم ما يلزمه عما وضع فهو المسمى بدلالة
الاشارة ومثاله قوله عليه السلام النساء ناقصات عقل ودين قيل يا رسول الله وما نقصان دينهن قال تمكث
احديهن شطر دهرها اي خمسة عشر يومًا لا تصلي ولا تصوم فان هذا الخبر انما سيق لبيان نقصان دينهن
لا لبيان اكثر الحيض واقل الطهر على ما هو الظاهر من سياق القضية ولكنه لزم منه ان يكون اكثر الحيض خمسة
عشر يومًا واقل الطهر كذلك لانه ذكر شطرًا مبالغة في بيان نقصان دينهن لو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يومًا
لذكره وكذلك مجموع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرًا وقوله وفصاله في عامين يدل على ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودًا من اللفظ ظاهرًا وكذلك قوله عز وجل احل لكم ليلة الصيام الرفث يلزم منه
جواز الاصباح جنبا لان من جامع في آخر الليل لا بد وان يتاخر عليه الى النهار ولو كان ذلك مما يفسد الصوم
لما احل الجماع في آخر جزء من الليل ومع ذلك لم يكن مقصودًا من اللفظ وكذلك قوله تعالى فالان باشروهن
الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود يدل على ما ذكرنا ايضًا لانه اباح المباشرة ممتدة
الى طلوع الفجر بقوله حتى يتبين ويلزم منه جواز الاصباح جنبا مع انه غير مقصود من اللفظ واذا عرفت
ما قلنا فاعلم انه قد انحصر دلالة غير المنطوق في الاقسام الاربعة بان يقال ما يلزم من غير المنطوق اما ان يكون
مقصود المتكلم اولا والثاني هو دلالة الاشارة والاول اما ان يتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ عقلا
او شرعا عليه اولا والاول هو دلالة الاقتضاء ~~الاول~~ والثاني اما ان يكون مفهوما في محل تناوله اللفظ
اولا والاول هو دلالة التنبيه والايماء والثاني هو دلالة المفهوم وهكذا ذكره في المنتهى ولم يذكر في دلالة
التنبيه والايماء القيد الذي اعتبره ههنا واعتبره في دلالة المفهوم فلم يعتبر ههنا وهو كونه
مقصودًا اذ جعله من اقسام ما يكون مقصود المتكلم فكلام الآمدي يوافق ما في المنتهى ترجيح ما رجح لدليل
قال المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول ان يكون المسكوت موافقًا للحكم
ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله ولا تقل لهما اف وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله
فمن يعمل وكتادية ما دون القنطار من يؤده اليك وعدم الآخر من لا يؤده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك
كان في غيره اولى ويعرف بمعرفة المعنى واشد مناسبة في المسكوت ومن ثم قال قوم هو قياس جلي
لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس وايضا فاصل هذا يندرج في الفرع مثل لا تعطه ذرة اقول

انه هو

لما فرغ من تعريف المفهوم شرع في اقسام وقسمه قسمين الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة اما الاول
فهو ان يكون المسكوت موافقًا للحكم على معنى ان مدلول اللفظ في محل السكوت يكون موافقًا لمدلوله في محل

النطق

النطق ويسمى هذا النوع فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضًا اما الاول فلان فحوى الكلام ما يفهم منه على
سبيل القطع وهذا كذلك واما الثاني فلان لحن الخطاب عبارة عن معناه ومنه قوله عز قائلًا ولتعرفنهم
في لحن القول اي معناه ولما كان هذا النوع من المفهوم مما يسبق فهمه الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارًا بانه
كانه معناه وذلك كتحريم الضرب من دلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان الحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت
موافق للحكم المفهوم في محل النطق وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من دلالة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره
ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره وكفهم تادية ما دون القنطار من دلالة قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار
يؤده اليك وكفهم عدم ما فوق الدينار وهو المراد من قوله وعدم الآخر من دلالة قوله تعالى ومنهم من ان تامنه
بدينار لا يؤده اليك وهذا المثال الاخير ليس من قبيل القطع كانه التنافي في الجزاء والتادية وجميع هذه الامثلة
لا يخرج عن قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى كما في المثالين الاولين والرابع وبالاعلى على الادنى كما في المثال الثالث
واليه اشار بقوله وهو اي وهذا النوع من الدلالة هو تنبيه من الادنى على الاعلى ولم يذكر عكسه اعتمادًا على ذهن
المتعلم لظهوره فلذلك كان في غيره اولى ولا جل دلالة الملفوظ بها بالادنى على الاعلى او عكسه كان الحكم في غير
الملفوظ وهو المسكوت اولى ويعرف يعني مفهوم الموافقة بمعرفة المعنى يعني المعنى المقصود من الحكم في محل
النطق وانه اشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت وذلك كما عرفنا من سياق الاية المحرمة للتافيف
ان المقصود انما هو كف الاذى عن الوالدين وان الاذى من الشتم والضرب اشد منه في التافيف فلا جرم قطع
المطلع عنه لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب ولهذا يصح من الامير ان يامر الجلاد بقتل الملك اذا استيقن
منازعته له في ملكه وينهاه عن التافيف لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التافيف ~~فلهذا هو~~ لا يلزم من اباحة
المحذورين اباحة ادناهما ولا من تحريم ادناهما تحريم اعلاهما وغير ذلك من اجل توقفه على معرفة المعنى الذي
سيق له الكلام ولو اشدية مناسبة للحكم في المسكوت قال فيه هو قياس جلي ولنا في انه ليس
بقياس القطع بذلك اي بفهم ذلك لغة قبل شرع القياس اي قبل جعل القياس من ادلة الشريعة ولو كان
فهمه من دلالة القياسية لامتنع حصول الدلالة اللفظية لما فهم قبل شرع القياس ولقائل ان يمنع هذه
الملازمة اذ القياس كان ثابتا قبل الشرع غايته انه ما كان يسمى بهذا الاسم وهو القياس بل باسم آخر
وهو التمثيل ونحوه والخلاف في ان النزاع في الدلالة القياسية وهو ان العرب انما وضعت هذه
الالفاظ للمبالغة في التاكيد للحكم في محل السكوت وانها افصح من التصريح بالحكم في محل السكوت ولهذا
فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا على الآخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذلك وهو ابلغ من
قولهم هذا سابق على ذلك لا لدفع القياس وهو ظاهر واستدل المصنف ايضًا بقوله فاصل هذا قد يندرج
في الفرع مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على امتناع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة
داخلة فيما زاد عليها فان قيل مستفيض كون قياس الحلي مثلا على الذهب مع اوجوازه قلنا ان اردت الذهب
المضروب ونحوه من اجزاء مطلق الذهب فلا نسلم انه جزء الحلي وان اردت به المطلق فلا نسلم
جواز القياس عليه وما يقال ان القياس لا يشترط فيه ان يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة

فلهذا هو

لامر حكم الاصل اجماعا وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه فلا يكون قياسا باطلا لان القياس
بالطريق الاولى لا يشترط فيه ولو صح ذلك لزم ان لا يكون شيء من انواع القياس كقياس العلة وقياس دلالة
وقياس معنى الاصل قياسا اذ يشترط في كل منها فلا يشترط في مطلق القياس قال ———
قالوا لولا المعنى لما حكم واجيب بانه شرط لغة ومن ثم قال به النافي للقياس اقول ———
هذه شبهة من الذاهب الى انه قياس وتوجيهها انا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي الكلام له من كف الاذى
عن الوالدين وعن كونه في الضرب اشد منه في التافيف لما قضينا بتحريم الضرب اجماعا ولما قدمنا ايضا
من قضية الملك واليه اشار واذا توقف الحكم على ما ذكرنا وقد وجد الاصل في التافيف والفرع كحكم تحريمه
كالضرب وعلة جامعة موثرة لدفع الاذى فيكون قياسا اذ لا ذلك يكون جليا لكون العلة موثرة (في الهامش: للقياس وقد)
وتقرير الجواب ان يقال انه يعني ان المعنى على الوجه المذكور هو شرط لغة اي شرط فحوى الخطاب لغة على معنى
ان هذا اللفظ من حيث اللغة انما يدل على المعنى لو اتصف بالشرط المذكور فيكون هذا المعنى مدلولا عليه
بفحوى الدلالة اللفظية لا بالدلالة القياسية ومن ثم لغة ومن اجل انه ليس قياسيا قال ——— اي هذا
النوع من الاستدلال النافي للقياس من الاولوية ولو كان الموجب هو القياس لما حكم بثبوت الحكم في
الشرعيات من سوى القياس حجة قال ——— ويكون قطعيا كالامثلة وظنيا كقول الشافعي في كفارة
العمد واليمين الغموس اقول ——— هذا تعلم لمفهوم الموافقة وقد قسمه قسمين قطعي وظني
اما القطعي فكما مر في الامثلة وقد عرفتها مشروحا فلا حاجة الى اعادتها واما الظني فكقول
الشافعي رضي الله عنه في كفارة العمد وكفارة اليمين الغموس اما الاول فلانه قال اوجب الكفارة في القتل
العمد العدوان لكونه اولى في المواخذة من الخاطي وقد وجب عليه كفارة كقوله تعالى ومن قتل مومنا
فتحرير رقبة مومنة لكنه ليس بقطعي لامكان ان لا يكون الكفارة في القتل الخطا واجبة بطريق المواخذة
بل بنظر للخاطي بايجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره وترك التثبت كفارة وجناية المتعمد فوق جناية الخاطي
وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة للاثم ادنى الجنايتين ان يكون رافعة لاثم اعلاهما وفي حكم
الشافعي بانه من مفهوم الموافقة لا من القياس يطرد جميع صور القياس بالطريق الاولى هكذا وكانهم يريدون
بالمفهوم ما ينتقل الذهن اليه عند سماع اللفظ من غير زيادة تامل وبالقياس بخلافه وقد صرح الغزالي بذلك
قال وقد اختلفوا في تسمية هذا قياسا وسعد تسميته قياسا لانه لا يحتاج فيه الى الفكر والاستنباط
على هذا مع انه يمكن ان يمنع كون جميع صور القياس المذكور هكذا لجواز ان يكون حكم اصلها ثابتا بيقين لفهم منه
حكم الفرع بالطريق الاولى والجواز ان يكون ثابتا باجماع او بنص لا يكون كذلك واما الثاني فلانه اوجب الكفارة
في اليمين الغموس وهو ان يحلف على الماضي كاذبا وعالما بالحال كان قال والله لا اكلت وانما سميت بالغموس
لانها يغمس صاحبها في الاثم والنار خلافا لغيره من الايمة نظرا الى انها اولى بالكفارة من غير الغموس
واذا عرفت ما قلنا فاعلم ان اهل العلم اتفقوا على صحة الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهري
انه قال ليس بحجة ودليل كونه حجة فهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن كما مر مفصلا قال ———
مفهوم

مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت مخالفا ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة ومفهوم الشرط
مثل وان كن اولات حمل والغاية مثل حتى تنكح والعدد الخاص مثل ثمانين جلدة وشرطه ان لا يظهر اولوية
ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم فان خفتم ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها ولا السؤال ولا حادثة ولا تقدير جهالة او خوف وغيره مما يقتضي تخصيصها
بالذكر اقول ——— مفهوم المخالفة ان يكون المسكوت عنه مخالفا في الحكم للمنطوق به في الحكم ويسمى
دليل الخطاب وهو ينقسم الى عشرة اصناف في القوة والضعف الا ان المصنف ذكر منها ههنا اربعة اصناف
لكونها اقواها وسيشير الى الباقي بعد الفراغ عن الكلام على هذه الاصناف احدها مفهوم الصفة
وهو ان يكون ذكر الاسم العام مقترنا بصفة خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة
الثاني مفهوم الشرط كقوله عز من قائل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ومنه قوله عليه السلام اذا اتاكم
كريم قوم فاكرموه والثالث مفهوم الغاية لقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والرابع
مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد القذف بثمانين واذا عرفت ذلك فاعلم ان شروطه
اي شروط المفهوم المخالفة في دلالته على نفي الحكم عما سواه لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت
عنه وانما يكون كذلك بان لا يعلم لا حكمة الحكم المنطوق به او علمت ولم يكن محققة في محل المسكوت
او كانت محققة فيه لكنه لا يكون اولى باقتضاء الحكم المنطوق به فيه ولا مساويا والا لكان
مفهوم موافقة بمعنى على تقدير الاولوية لا على تقدير المساواة ايضا على ما يشعر به ظاهر كلامه
لان شرط مفهوم الموافقة ان يكون المعنى اشد مناسبة للحكم في المسكوت ومنه يعرف ان صورة التساوي
لا يكون من مفهوم الموافقة ولا من المخالفة نعم لو قيل شرط مفهوم الموافقة ان لا يكون المعنى الاول
مناسبا للحكم في المسكوت دخل فيه المساوي وهو ظاهر وان لا يكون المنطوق به قد خرج مخرج الاغلب
عادة لانه حينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه لكون الباعث على تخصيصها بالذكر هو كونه
عادة لا غير وذلك مثاله قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان تخصيصها
بالذكر العموم وقوعها عادة اذ الغالب ان الربيبة التي تكون في الحجر ولهذا لم يدل على جواز نكاح الربيبة
التي لا تكون في الحجر قوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اذ الباعث
على التخصيص بالذكر هو العرف الجاري في مثله وهو ان الزوجين لا يتخالفان ولا يتقاطعان على الحب
والتصافي وانما تسمح المراة ببذل المال المحبوب وتسترك الزوج عليها مالا اذا لا طهر نفاليا
وشقاقا فلهذا لم يختص المعاداة الشقاق على ما يظهر به ظاهر الاية كما ذهب اليه ابن المنذر حارث
او ان الوفاق ايضا ومثل قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل
قال الامام ان البرهان يقتضي التخصيص لو التزم القول بالمفهوم ان يصح النكاح بلفظها اذا اذن
لها وليها ولكن الشافعي رضي الله عنه قال انما التزوج المراة نفسها اذا كانت مسرحة ردة كاشفة
جلباب الحياء من وجهها صورة لنفسها الخروج عن ذات الحجرات بادرات بنفسها وان يقومها

ملتفت الى الاولياء فانها تفوض اليهم امرها فان عضلوا احملت خاطبها رفع الامر القاضي مجرى التخصيص
على حكم العرف ايضا ونظاير ذلك كثيرة في الكتاب والسنة ومعناه ظاهر وحاصل الجميع هو ان مع
الاحتمال كون سبب التخصيص هو هذه العادة الغالبة على الظن ان شبهة نفي الحكم عما عداه وان لا يكون
المنطوق به وقد خرج جوابا لسوال سايل كما لو سئل عنه عليه السلام هل في سائمة الغنم زكوة فيقول
نعم فهنا ايضا لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا ان خرج لحادثة كما لو قيل بحضرته عليه السلام لفلان غنم
فقال فيها زكوة فهذا التخصيص لا يدل على نفي الحكم عما عداه اذ الموجب للتخصيص هو القرينة الحالية
او تقدير جهالة بان يكون من مخاطبه النبي عليه السلام فان في المعلوفة زكوة لكنه لا يعلمها
في السائمة ويكون النبي عليه السلام عالما بحاله متخيرا ان في السائمة او جرى فيه نظرا وغير ذلك
ما يقتضي تخصيصه بالذكر لانه اذا اثبت الباعث على التخصيص فلا يصح التمسك بمفهوم المخالفة
حينئذ عند القايلين به لا تفاق شرطه قال ——— فاما مفهوم الصفة فقال به الشافعي واحمد
والاشعري والامام ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي والمعتزلة والبصري ان كان للبيان كالسائمة
او للتعليم كالتحالف او كان ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بشاهدين والا فلا اقول ———
اختلف كلمة الائمة في ان مفهوم الصفة اعني في ان الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة
خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي زكوة عن غير السائمة ام لا فاثبته
الشافعي واحمد والاشعري والامام وكثير من العلماء كما ذكر وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو
عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية ونفاه ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر والغزالي
وجماهير المعتزلة وابن سريج والقفال الشاشي وفرق ابو عبد الله البصري من المعتزلة وقال
ان كان الخطاب المذكور واردا للبيان كما في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة وللتعليم
كما في خبر التحالف عند التحالف والسلعة قائمة او يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين
لدخول الشاهد الواحد فيها فانه يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يدل على نفي فيما سوى ——— قال المشرفون
ابو عبيد في لي الواحد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان ليّ من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه
وفي مطل الغني ظلم مثله وقيل له في قوله لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا المراد الهجاء
وهجاء الرسول فقال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك فالزم من تقدير الصفة وهو
الامتلاء المفهوم وقال به الشافعي وهما عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة قالوا بنيا على
اجتهادهما اجيب بان اللغة تثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز وعورض بمذهب
الاخفش واجيب بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح ولو سلم فالمثبت اولى اقول ———
هذه حجة للمثبتين وتوجيهها ان يقال ان لم يكن التعليق بالصفة دالا لغة على نفي الحكم عما عداها لما
فهم اهل اللغة فيه ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة فهم اللغوي
من اللفظ ما لا دلالة له عليه واما بطلان التالي فلان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اهل اللغة
فهم

٧٨

فهم ذلك وقال في قول النبي عليه السلام لي الواحد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي من
ليس بواجد اي مطل من ليس بغني لا يحل عقوبته اي حبسه وعرضه اي مطالبه ويدل على مطل غير
الغني ليس بظلم وقيل لابي عبيد المذكور في قوله عليه السلام لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي
الشعر المراد من الشعر الهجاء وهجاء الرسول فقال ابو عبيدة لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى اي
لو كان المراد من الشعر ما ذكرتم لما كان لامتلاء الجوف منه معنى لان قليل الهجاء كالكبير في ذلك ووجه
الاحتجاج انه الزم من تقدير الصفة وهي الامتلاء المفهوم لانه فهم ان تعليق الذم على امتلاء الجوف
من ذلك مخالف لما دونه وانما قال من تقدير الامتلاء لان هيهنا لم يقيد اسم عام بصفة ظاهرا كما
في الغنم السائمة ولكن لما قيل لابي عبيد ان المراد من الشعر الهجاء وقدر الامتلاء صفة للهجاء الذي
يمتلي منه الجوف شر من القيح الذي يمتلي منه الجوف وهذا من حيث المفهوم يشعر بان الهجاء
الذي لا يمتلي منه الجوف لا يكون شرا وليس كذلك لان قليله وكثيره سواء فلذلك انكر كون المعنى
ذلك واذا فهم من تقدير الصفة النفي عما عداها فما ظنك بتصريح الصفة ولذلك قال في المنتهى فالزم
من تقدير الصفة المفهوم فكيف بتصريحها ونقل الامام في البرهان هذه المقالة عن ابي عبيدة معمر بن
المثنى وقال هو امام غير مدافع وان شاء الاحتجاج بقول اعرابي جلف فالاحتجاج بقول ابي
عبيدة اولى والامدي نقلها عن ابي عبيدة القاسم بن سلام فليحقق واحتج الاصمعي بقول الشافعي رضي الله عنه
وصحح عليه داود بن الهداد فالظاهر فهمهما ذلك اي النفي عما عداه لغة قال الامام بعد ما نقلنا عنه وهذا
لملا فيه نظر فان الائمة قد يحكمون على اللسان عن اطراف استنباط وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون
بالدليل والاعرابي منطقه طبعه فمنع التمسك بمنطوقه نظما ونثرا والى ذلك اشار المصنف بقوله قالوا
اي النافون بنيا على اجتهادهما وتوجيهه ان يقال لا نسلم انهما فهما ذلك لغة لجواز ان يكون بنيا
على اجتهادهما واذا كان كذلك فلا يكون حجة على غيرهما من المجتهدين المخالفين لهما في ذلك وتوجيه الجواب
ان اللغة تثبت بقول الائمة من اهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز ان يكون باجتهادهم وهذا الجواب
مع كونه على المستند ضعيف لان اللغة انما تثبت بقولهم لو نقلوا عن العرب ذلك وليس في كلامهما
ما يدل على انه منقول من العرب على انه لو ذكرا ذلك نقلا فلا تقوم الحجة به من قبل هذه القاعدة لكونه
من اخبار الاحاد وعورضت هذه الحجة بمذهب الاخفش وتوجيهها ان يقال لو كان التعليق والا لغة على
النفي لفهمه اهل العربية والتالي باطل لان الاخفش من ائمة اهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب على ما نقل عنه
وتوجيه الجواب ان يقال هذا لا يصلح معارضا لما ذكرنا لان هذا المذهب لم يثبت عن الاخفش كما ثبت خلافه
عن ابي عبيد والشافعي ولو سلم ثبوته عنه كثبوت خلافه عنهما ممن ذكرناه وهو الشافعي وابو عبيد ارجح
ولو سلم عدم الرجحان فالمثبت وهو الحجة المذكورة اولى من النافي وهو المعارض على ما ياتي بيانه في القاعدة
الرابعة في التراجيح ان شاء الله تعالى قال ——— وايضا لو لم يدل على المخالفة لم يكن لتخصيص محل النطق
بالذكر فايدة وتخصيص احاد البلغاء لغير فايدة ممتنع فالشارع اجدر اعترض لا يثبت الوضع

الذكر

بما فيه من الفايدة واجيب بانه يعلم بالاستقرا انه اذا لم يكن للفظ فايدة سوى واحدة تعينت وايضا
ثبتت دلالة التنبيه بانه يستبعد ذلك فهذا اولى واعترض بمفهوم اللقب واجيب بانه لو اسقط
لاختل الكلام فلا مقتضي للمفهوم فيه واعترض بان فايدته تقوية الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص
واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قايل به وان سلم في بعضها صح فان الغرض انه لا شي يقتضي
تخصيصه سوى المخالفة واعترض بان فايدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه واجيب بانه بتقدير
المساواة يخرج وبالاندراج اقول ——— حجة اخرى للمثبتين مع اعتراضات اربعة عليها و
واجوبتها توجيه الحجة ان يقال لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر
فايدة والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة اذ الغرض انه لا شي من المخصصات المذكورة
والاصل عدم غيرها واما فساد التالي فلان تخصيص آحاد البلغاء لغير فايدة ممتنع فالشارع بامتناع
صدوره عنه اجدر وهذه الحجة لا تختص بمفهوم الصفة كالحجة المتقدمة بل تعم والاربعة وتوجيه
الاعتراض الاول انه يقال حاصل ما ذكرتم في اثبات دليل الخطاب يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة
لانكم ذهبتم الى انه لا فايدة له سوى المخالفة وعند هذا بما فيه من الفايدة بل اثبتناه بالقاعدة
الكلية المستفادة من كلام العرب وهي انه اذا لم يكن للفظ ظاهرا الا فايدة واحدة تعينت تلك الفايدة
ان تكون مدلول اللفظ ومراده منه سلمنا اثبات الدلالة الوضعية بما فيها من الفايدة لكن لا نسلم لانا
واياكم اثبتنا دلالة التنبيه تفاديا عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع فاثبات دلالة المفهوم حذرا
عن لزوم الممتنع فيه اولى وهذا لا تفاق الوجه دل على اعتبار القيد الزايد في دلالة التنبيه كما مر وتوجيه
الاعتراض الثاني نقض اجمالي ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة لزم ان يكون مفهوم اللقب كقولنا زيد قايم دالا
على ان غيره ليس بقايم لجريان تلك الحجة بعينها فيه والتالي باطل اذ لم يقل به محصل من المعتبرين على ما
سيأتي الكلام عليه ان شا الله تعالى وتوجيه الجواب ان يقال المدعى ان تخصيصه في الكلام الذي يتم
دونه مع غيره من الروابط يدل على المخالفة كما في الغنم السايمة زكوة اذ لو اسقطت السايمة لما اختل
الكلام بخلاف زيد في زيد قايم فانه لو اسقط اختل الكلام ولا شي فيه ما يقتضي بالمفهوم وعلى ما ذكرنا
يجب ان يعد عدم اختلال الكلام بحذف محل الصفة من شروط مفهوم المخالفة وتوجيه الاعتراض الثالث
وهو منع الملازمة ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لذكره فايدة
لجواز ان يكون فايدة دلالة اللفظ العام كالغنم في شمولها على ما تحته كالسايمة والمعلوفة لئلا يتوهم
تخصيصها بالاجتهاد وتوجيه الجواب وان كان على المنع ان يقال دفع توهم تخصيصها بالاجتهاد
وان كان فايدة فكذلك التقييد بالصفة كالغنم السايمة انما كان يدفع التوهم المذكور لو دل على الحكم فيها
لكن دلالته على الحكم فيها فرع كونه عاما فيها فلا قايل بعموم الغنم السايمة في السايمة والمعلوفة
وهو المراد من قوله واجيب بان ذلك بان دفع التوهم المذكور فرع العموم يعني عموم المقيد بالصفة ولا
قايل به دلالة فيما نحن فيه من المقيد على المسكوت ولو سلم عمومه ودلالته في بعض الصور على ثبوت الحكم في

المسكوت

المسكوت كما لو قال ضحوا بشاة فانه قد يتوهم متوهم به لا يجوز التضحية بشاة عوراء فاذا قال
ضحوا بشاة عوراء كان ذلك دل على التضحية بما ليست بعوراء ولذلك لم يقل ولا تقتلوا اولادكم على
العموم لئلا يتوهم انه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الاملاق بل قيل ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق ليكون ادل على النهي في غير حال الخشية خرج عن محل النزاع الذي نحن فيه لان المفروض انه لا شي
يقتضي تخصيصه يعني تخصيص محل النطق بالذكر سوى المخالفة لا يعني انه لا شي قطعا لامتناع الوقوع
فيه ظاهرا اذ يكفي الظهور لكن هنا شي اقتضى تخصيصه بالذكر وهو التنبيه على ثبوت الحكم في المسكوت بالطريق في مثله ص
الاولى دفعا لتوهم من يتوهم ان حكم الصيغة بتقدير تعميم اللفظ مخالف لحكم العموم هذا اذا كانت دلالة
المقيد على المسكوت بالطريق الاولى ويعلم منه خروج ما كانت دلالته عليه بالتساوي على ما مر في بيان
شروط دليل الخطاب ويمكن ان يقرر الاعتراض بوجه آخر وهو ان يقال فايدته تقوية دلالة العام
على محل الصفة لئلا يتوهم تخصيصه بالاجتهاد وجواب الاعتراض في المتن يشعر بان يكون المراد منه هذا
الا ما ذكرناه ولا لانه قال اعترض بان فايدة قوة الدلالة حتى لا يتوهم تخصيص واجيب بانه لولا المخالفة
لاقتضى ذلك تخصيص الاخر بالذكر لان الغرض انه لم يترجح بامر يقتضي تخصيصه دون الآخر وعلى هذا لا يقبل
الجواب المذكور ههنا وهو ظاهر ويمكن ان يجاب عنه بان يمنعه النزاع يحتاج عن مثله للوقوع فيما هو اشد
محذورا مما هو مترمنه وذلك لان لا يتوهم تخصيص المعلوفة حينئذ مع ثبوت الحكم فيها يكون اقوى من توهم تخصيص
السايمة بتقدير تعميم اللفظ مع ان توهم تخصيص المسكوت في حال عدم القيد كقولهم تخصيص السايمة حينئذ
لتساوي نسبة العام الى جميع الافراد الداخلة تحته فان قيل لا نسلم انه اقوى اذ لا فرق بين توهمي تخصيص
المسكوت حالتي القيد وعدمه في القوة والضعف سلمناه لكن لا نسلم انه اشد محذورا مما فر منه لان
فرضه هو جواز توهم تخصيص القسمين على النطق والسكوت وفساده اكثر من فساد توهم تخصيص احد القسمين
فقط قلنا الجواب عن الاول قطع ائمة اللغة المعتبرين بتخصيص المسكوت حالة القيد دون عدمه لولا الفرق بينهما
لما كان كذلك وعن الثاني ان المدعى بالحقيقة ان المقيد لم يدل على ان الحكم ليس بعام اذ لو كان عاما لما كان للتخصيص
محل بالذكر فايدة بل كان للشارع ان يبلغه لمن ذكر ما يتوهم نفي الزكوة على المعلوفة ومفضيا الى البيان مع دعو
الحاجة اليه وهو خلاف الاصل وعلى هذا يكون الغرض ثبوت الحكم في المعلوفة وعن الثالث بتسليم الفوايد
عن توهم تخصيص القسمين لامتناع تخصيصهما معا وتوجيه الاعتراض الرابع وهو ايضا منع الملازمة
ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل تخصيص محل النطق بالذكر على المخالفة لم يكن لذكره فايدة لجواز ان يكون فايدة
نيل المتكلفين ثواب الاجتهاد بالقياس فيه في المسكوت على المنطوق وتوفر دواعي المجتهدين على النظر والاستدلال
والبحث عن الاحكام الشرعية ليبقى خصوصيته كما في ساير الاصول المنصوص عليها مع فروعها في الاقيسة
وتوجيه الجواب ان يقال ان المسكوت بتقدير كونه مساويا للمنطوق في المصلحة المناسبة للحكم يخرج عن محل النزاع
ان الشرط في مفهوم المخالفة ان لا يكون المسكوت مساويا للمنطوق وكذا على تقدير كون المسكوت اولى يخرج ايضا
عن محل النزاع او يصير حينئذ مفهوم موافقة لا مخالفة وقد تقدم ايضا وانما لم يتعرض له لظهوره او لاشتمال الاولى

على المصلحة المساوية وزيادة وان لم يكن مساويا اولا اولى والى الله اشار بقوله والا فيندرج فيما لا فائدة
له سوى المخالفة لاستحالة القياس حينئذ وامتناع كون المستحيل فائدة كلام الشارع ولا يخفى ان هذا الجواب
انما يجيء لو كان مراد المعترض من القياس قياس المسكوت على المنطوق اما لو اراد قياسه على غيره او مطلقا
سواء كان على المنطوق او غيره فلا يتم وهو ظاهر لكنه احتمال في غاية البعد اذ من البعيد ان يقال ان الشارع انما
خصص السائمة بالذكر لقياس المعلوفة على غيرها قال ـــــ واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك
اذ لا واسطة وليس الاشتراك باتفاق واجيب ان عنى السائمة فليس محل النزاع وان عنى ايجاب الزكوة فيها فلا
دلالة على واحدة منها اقول ـــــ هذه شبهة على دليل الخطاب مع الجواب عنها وتوجيهها ان يقال
لو لم يكن تقييد العام بالصفة كالغنم بالسائمة للحصر اي لو لم يدل على نفيه لزم اشتراك السائمة والمعلوفة
في الحكم والتالي باطل بالاتفاق والتعميم فاذا انتفى الاختصاص تعين العموم وتوجيه الجواب ان يقال ان اردتم
بقولكم لو لم يكن التقييد للحصر انه لو لم يكن لحصر السائمة اي اختصاصها بهذا الصنف من الغنم فالملازمة مسلمة
لكن قوله ـــــ في الغنم السائمة زكوة منزلة كونه في الغنم زكوة واستلزام ذلك الاشتراك الكلية غير
مفيد لانه ليس محل النزاع اذ لا نزاع في اختصاصها به وان اردتم ان لو لم يكن لحصر ايجاب الزكوة فيها اي
في السائمة فالملازمة ممنوعة قوله اذ لا واسطة بين الحصر والاشتراك قلنا لا نسلم اذ النزاع في دلالة
اللفظ ولا يلزم من نفي دلالة المقيد على حصر الايجاب دلالته على اشتراك الايجاب لجواز ان لا يدل على شيء منهما
اصلا كانا متقابلين يدل كل الايجاب الاعم من المختص والمشترك وعلى هذا يكون الضمير في قوله دلالة فائدة
على اسم كان في قوله لو لم يكن ويمكن ان يقدر على وجه يعود الضمير الى ايجاب الزكوة وهو ان يقال ان اردتم بقولكم
لو لم يكن للحصر انه لو لم يكن السائمة على حصر الغنم وتخصيصه بهذا الصنف المخصوص فالملازمة مسلمة لكن
ليس محل النزاع اذ لا نزاع في اختصاص الغنم بالسائمة عنه بعيدة بهذا وان اردتم به انه لو لم يكن
يدل ايجاب الزكوة في السائمة على حصر الايجاب فيها فالملازمة ممنوعة اذ لا دلالة الا على الحصر ولا على الاشتراك
وعلى هذا لا يلزم من انتفاء دلالة الحصر ثبوت الاشتراك لكون انتفائها باستقلال الاصل الدلالة وهذا فارق هذه دلالة
الملازمة الملازمة الاولى اذ اصل الدلالة ثابت في الغنم السائمة فلهذا استلزم ثبوت الاشتراك من انتفاء الاختصاص
اذ لا يمكن ان يكون انتفاء الاختصاص ههنا بانتفاء اصل الدلالة وهو واضح قال ـــــ الامام لو لم يفد
الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه معناه والثانية معلومة وهو مثل ما تقدم فانه ان عنى لفظ
السائمة فليس محل النزاع وان عنى الحكم المتعلق بها فلا دلالة له على الحصر وتجريبا ان مفاد اللقب وهو باطل
اقول ـــــ هذه شبهة الامام على دليل وهي قريبة في المقدمة وتوجيهها ان يقال ـــــ بالصفة ٥
كالغنم السائمة الحصر لم يفد الاختصاص به اي بهذا الصنف دون غيره والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلان الاختصاص به دون غيره معنى الحصر فما لا يفيد الحصر لا يفيد الاختصاص واما بطلان
التالي فلان فائدة الاختصاص به دون غيره معلومة والى دليل الملازمة اشار بقوله لانه معناه والى
نفي التالي بقوله والثانية معلومة ويمكن تقرير هذه الشبهة على وجه يختص بمفهوم الصفة بل يعم الاصناف

الاربعة

الاربعة وهو ظاهر وكذا الشبهة المتقدمة عليها وانك قلنا انهما شبهتان على دليل الخطاب لا على مفهوم الصفة
فقط على ما يشعر به سياق كلام المصنف وتوجيه الجواب ان يقال ان عنيت بقولك انه لو لم يفد حصر السائمة ٥
واختصاصها بالصنف المخصوص فيختار انه يفيده لكنه لا يفيدك لانه ليس محل النزاع كما تقدم مشروحا
وان عنيت به انه لو لم يفد الحصر الحكم فيها لم يفد الاختصاص بها دون غيرها وهذا المعنى غير متوقف
على دلالته على الانحصار الوجوب فيها ثم هذه الشبهة والتي تقدمت منقوضتان اجمالا باللقب لجريانهما
فيه وتوجيه ان يقال لو صح ما ذكرتم من الشبهتين لدل اللقب على الحصر بعين ما ذكرتم والتالي باطل باتفاق المعتبرين
فالمقدم مثله ولقائل ان يجيب عن هذا النقض بما اجاب المصنف عنه في الاعتراض الثاني كما سبق فكانه غفل او
تغافل قال ـــــ واستدل بانه لو قيل الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء لنفرت الشافعية ولولا ذلك
ما نفرت واجيب بان النفرة من تركهم على الاحتمال كما تنفر من التقديم او لتوهم المعتقدين ذلك اقول ـــــ
هذه شبهة اخرى من بعده مختصة بمفهوم الصفة وتوجيهها ان يقال لولا اي لولا ان التقييد بالصفة يدل على نفي
الحكم عما عداها لما نفرت الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الفرض انه
لا مقتضي للتخصيص بالذكر لما تقدم في شروط مفهوم المخالفة والاصل عدم غيره واما بطلان التالي فيدل عليه
الوجود وتوجيه الجواب ان يقال انه لو لم يدل على المخالفة لما نفرت الشافعية منه وانما يلزم ذلك لو انحصرت النفرة
في المخالفة وهو ممنوع لجواز ان يكون النفرة من ترك القائل اياهم اعني الشافعية على الاحتمال اي على احتمال
ان يكونوا فضلاء وان يكون والدلالة على انهم ليسوا ائمة فضلاء وذلك كما تنفر من التقديم في الذكر والرتبة
ونحوهما وان لم يكن في شيء منها دلالة على عدم الفضل ولجواز ان يكون نفرتهم لتوهمهم ان المعتقدين ذلك اي دليل
الخطاب يتوهمون في حقهم انهم ليسوا ائمة فضلاء وهذا المستند انما يصح في بعض الصور دون المعتقدين
الاول فانه في جميع الصور ولهذا المستند محل وسوا ان يقال لا نسلم ان كل الشافعية ينفرون منه وانما ينفر منه
قال ـــــ من يعتقد منهم دليل الخطاب وعلى هذا لا يكون حجة قال واستدل بقوله ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال لازيدن على
السبعين ففهم ان ما زاد بخلافه والحديث صحيح واجيب بمنع فهم ذلك لان ذلك انما هو مبالغة فكيف تناسيا او لعله
باق على اصله في الجواز فلم يفهم اقول ـــــ هذه شبهة اخرى مستدله متمسك بها في مفهوم العدد ٥
وان ذكرها المصنف في معرض التمسك بها في مفهوم الصفة وكان المصنف انما تمسك بهذه الشبهة لان مرجع •
جميع الاصناف فهو مفهوم الصفة ويؤكد ما ذكرنا قول الامام في البرهان وما ذكره الشافعي من حصر القول
بالمفهوم في الجهات التي عدها في التخصيصات مستقل عند الجمهور ولكن عبر معرض جميعها بالصفة كان
ذلك مندرجا فان المحدود والمعدود موصوفان بعددهما والمخصص بالكون في زمان ومكان مخصوص موصوف
بالاستقرار فيهما جميعا فالصفة يجمع جميع الجهات التي ذكرها وتوجيهها ان يقال لو لم يدل التقييد على المخالفة لما فهم
النبي عليه ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما روى قتادة انه
لما نزلت هذه الآية قال النبي عليه السلام استغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله وقال النبي صلوات الله عليه وقد خيرني ربي فوالله ٥
لازيدن على السبعين ففهم ان حكم ما زاد على السبعين وانما قال والحديث صحيح اشارة الى المنع على هذه الشبهة

ليس من جهة كون الحديث غير صحيح كما منع النقض من هذه الجهة منهم الامام على ما قاله في البرهان
قلنا هذا لا يصح (صح) اهل الحديث لولا ويقال صحيحا لا يخرج عن الآحاد وحينئذ لا يجوز التمسك
بها لكونها علمية لانا نقول لا نسلم كونها علمية بل هي ظنية اجتهادية وسنزيده زيادة بيان
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان النبي عليه السلام فهم وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين لانها
سيقت مبالغة في الياس وقطع الطمع عن غفران المذكورين واستغفارهم فيتساوى ما زاد على السبعين
والسبعون في عدم وقوع المغفرة كما واذا كان سياق الكلام ظاهرا يدل على المبالغة الدالة على عدم
وقوع المغفرة وان زاد الاستغفار على السبعين فكيف يخفى هذا الشأن عمن هو افصح من نطق
بالضاد حتى يفهم وقوع المغفرة عند الزيادة على السبعين وكيف يخفى واما قوله عليه السلام لازيدن
على السبعين انما قال استمالة لقلوب الاحياء منهم وترغيبا في الدين وتكثير لمن يدخل هذا سند المنع
في التالي ويقال لا نسلم انه انما قال لازيدن على السبعين لفهمه وقوع المغفرة بالزيادة عليه لاحتمال
ان يكون للاستمالة واذا احتمل واحتمل وليس احد الامرين اولى من الآخر فعليكم الترجيح وهو معنا توفيقا
بين هذه الآية وبين قوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم الآية سلمنا انه فهم وقوع المغفرة بالزيادة
على السبعين ولكن لا نسلم انه فهم منه اي من دليل الخطاب لجواز ان يكون المفهم بدليل العقل واستصحاب
الحال لان جواز وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين كان ثابتا قبل مجيء الآية فلعله باق على اصله في الجواز
ولا يخفى ان فهم الاتباع على الاول مع فهم المبالغة مما يتناقضان وكانه لذلك قال اولعله با والفاصلة
لا بالواو الواصلة قال الآمدي تخصيص المغفرة بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين قطعا
ضرورة صدق الله تعالى ومن قال بدليل الخطاب فهو قائل بانه يدل على نقيض حكم المنطوق في محل السكوت
ذلك فلو دل الاختصاص بنفي المغفرة قطعا على وقوع المغفرة بعد السبعين اما ان يكون قطعا او
ظنا والاول خلاف الاجماع وخلاف ما ذكرنا من الآية الدالة على امتناع المغفرة بعد السبعين
والثاني ليس نقيضا لنفي المغفرة قطعا بل هو مقابل والمقابل اعم من النقيض فانما يكون ذلك من باب دليل
الخطاب وفيه دقة فليتامل وفيه نظر اما اولا فلا نسلم ان القائلين بدليل الخطاب قائلون بانه
يدل على نقيض حكم المنطوق في محل السكوت وانما يقولون انه يدل على خلاف ذلك الحكم سلمنا انهم يطلقون
النقيض لكن لا نسلم انهم يريدون به النقيض المصطلح وكيف يريدون لكون اختلاف المحمول والموضوع
في الحكمين اي المنطوق والمسكوت لانا نحن فيه من المثال الحكم المنطوق هو ان المغفرة لا تقع بالسبعين
قطعا والمسكوت هو ان المغفرة تقع بما زاد على السبعين فهما مختلفان في المحمول وقولنا الغنم
السائمة فيها الزكوة والمعلوفة لا عبرة بها كذلك مختلفان في الموضوع وهكذا جميع صور دليل الخطاب
لا بد وان يختلف الحكمان فيها في احدهما وعند الاختلاف فيهما لا يكون المراد من النقيض المصطلح الخالف
سلمنا ان المراد هو النقيض المصطلح لكن لا نسلم ان طرف وقوع في الغنم السائمة الزكوة فان يقال اختصاص
السائمة بوجوب الزكوة فيها قطعا ضرورة صدق الرسول في خبره لو دل على عدم وجوب الزكوة في المعلوفة

تصحيح

المصطلح

فلذلك

فلذلك اما ان يكون قطعا او ظنا الى آخره لانا لا نسلم دلالة الخبر على الوجوب قطعا وانما يدل عليه
لو علم كونه خبر الرسول وهو خبر مظنون لكونه احاد الاختلاف الآية لتواترها فان قيل ليس المراد
التناقض بين النقيضين على ما ذكرتم بل الذي بين المفردين لان نقيض عدم المغفرة بالسبعين قطعا هو لا
المغفرة بما زاد على السبعين قطعا وعلى هذا لا يختص بما ذكره بالآية بل يعمها والخبر ايضا لان نقيض
وجوب الزكوة في الغنم السائمة قلنا من عدم وجوب الزكوة فيها ظنا لا في المعلوفة فاذن لا يصح
حمل النقيض على شيء من المعنيين اللهم الا ان يقال المراد نقيض الحكم المنطوق على ما هو في المفردات
ولكن من غير التفاوت اي محل المنطوق والمسكوت وعلى هذا يصح ما ذكره الآمدي فاعرفه فانه دقيق
كما ذكر قال ـــــ واستدل بقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله فليس
عليكم فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسالته عليه السلام فقال انما هي صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته فهما نفي القصر حال عدم الخوف واقره عليه السلام واجيب بجواز انهما
استصحبا وجوب الاتمام فلا يتعين اقول ـــــ هذه شبهة اخرى مستضعفة يتمسك بها
في مفهوم الشرط لا على مفهوم الصفة وتوجيهها ان يقال لو لم يدل على المخالفة لما فهم يعلى بن امية
وعمر رضي الله عنهما المخالفة ولما اقرّ النبي صلى الله عليه وسلم عمر على فهم ذلك والمقدم كالتالي باطل
باطل اما الملازمة فلان من المستند انهم يعلى بن امية وعمر وهما من فصحاء العرب فلا دلالة اللفظ
عليه واما بطلان التالي فلما روي ان يعلى بن امية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر رضي الله عنه
تعجبت مما تعجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته فهما من تخصيص القصر بحال الخوف نفي القصر حال عدم الخوف قال النبي صلى الله عليه وسلم اقر عمر على
ولم ينكر عليه بل اجاب بما اجاب وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انهما نفي القصر ووجوب الاتمام حال عدم
الخوف انما كان بدليل الخطاب لجواز ان يكون باستصحاب الحال في وجوب الاتمام حال الامن وعلى هذا فلا يتعين
الفهم بدليل الخطاب وليس الحمل عليه اولى من الحمل على الاستصحاب بل البناء على الاستصحاب اولى دفعا للتعارض
بين الدليل المجوز للقصر حالة الامن والدليل الثاني له اعني دليل الخطاب وما يقال في المشهور ان الصلوة
لا يشعر بالاتمام ولا نسلم ان الاصل هو الاتمام لقول عائشة كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فاقرت صلوة
ونيدت في الحضر لا يدفع احتمال الاستصحاب لجواز ان يكون استصحابها الحال بعد الزيادة واستقرار الشرع
عليها لا قبلها وعلى هذا الا يعتبر قول عائشة ولقائل ان يقول لو كان تعجب عمر وابن امية بناء على استصحاب الحال لا على
دليل الخطاب لما كان للتعرض بقوله تعالى فليس عليكم الآية وجه يظهر بالتامل واما حديث التعارض فمعارض
بلزوم التعارض بين الدليل المجوز للقصر حال الامن ومن الاستصحاب وقد قيل في جواب هذه الشبهة ايضا
لا نسلم ان تعجبهما انما كان لفهم نفي القصر حال عدم الخوف لجواز ان يكون تعجبهما لعدم الوقوف والاطلاع على
فائدة قوله ان خفتم مع انه لا جناح في القصر خفنا او لم نخف قيل ايضا لانه مع جواز القصر عند الامن فيفي

مذهبكم والجواب عن الاول ان يقال ان اردتم بفايدة اللفظ الغرض منه حتى كانه قيل ما فايدة ان
خصتم مع جواز القصر عند الامن فهو السوال والتعجب انما يصح ويحسن لو كان المخصص يقتضي نفي القصر
حال عدم الخوف والا فلا وفيه دقة وان اردتم بها ما يفيده اللفظ اي مدلوله ومن المعلوم ان معنى
هذا النمط من الكلام اما ثبوت المشروط عند وجوب الشرط مع انتفايه وما هو عدم التعرض بجانب
النفي بالثبوت والانتفا فلكون السوال عنه خلاف الظاهر اذ الظاهر فهم احاد اهل اللغة مدلولات
الالفاظ المركبة ومعانيها المخصوصة فضلا عن افراد بلغايهم ومصاقع فصحايهم فان قلت يجوز ان يكون
التخصيص فايدة اخرى مع استوا حالتي الامن والخوف في السفر لم يعلمها قلنا الاصل والظاهر بقاها
ان يقال لم وعن الثاني لا نسلم انه نفي مذهبنا لان مذهبنا ان المطلوق شى تكلم ان عدم علمه اذا لم يعارضه ما
هو اقوى منه وههنا عارضه قول النبي وفعله فلهذا تخلف عند مدلوله ويمكن ان تقرر هذه الشبهة
بان يقال اطلق النبي الصدقة على القصر في السفر حال الامن وهو ان يكون صدقة اذا كان على خلاف
مدلوله به والمطلوب وان يجاب عنه بانا لا نسلم ان اطلاق الصدقة عليه انما يكون لكونه على خلاف
مدلولاته يجوز ان يكون اطلاق الصدقة عليه لكونه خلاف استصحاب الحال في وجوب الاتمام حال الامن
قال ———— واستدل بان فايدته اكثر فكان اولى تكثير الفايدة عندها لا على حصول الفايدة
اقول ———— هذه شبهة عامة مرجحة جريانها في الاضنا والمذكورة من نفسها من جهة انها غير
تامة الورود على جميع منكري دليل الخطاب اما الاول فلان فايدة اتحى فايدة دليل الخطاب دلالة اللفظ
حينيذ على الحكم في محل النفي وعلى النفي في محل السكوت اكثر من دلالة اللفظ على الحكم في محل التنصيص
فقط وكان اولى ان يكون اللفظ موضوعا بازايه ودالا عليه تكثيرا للفايدة واما الثاني فلان هذه
الشبهة انما يلزم متوجه على من يجعل كون الشي اكثر فايدة دالا على كون اللفظ موضوعا بازايه اما
منكر هذا فلا يتوجه عليه اصلا وبوظاهر فان هذه الشبهة باطلة لانها دايرة وذلك لان دلالة اعني
دلالة دليل الخطاب متوقفة على تكثير الفايدة وذلك ان دلالته متوقف على الوضع بالاجماع والوضع على
تكثير الفايدة لما ذهبتم اليه من كون الوضع معللا بتكثير الفايدة متوقفة على دلالته وهو المراد من قوله
وبالعكس وذلك ان اللفظ ما لم يدل على الحكم في محل التنصيص وعلى نفيه في المسكوت لا يكثر فايدته فتوقف
دلالته على دلالته وهو دور باطل وهو منتقض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه لو صح ما ذكروه
لاطرد في كل موضع على اللفظ بفايدته بان يقال دلالته يتوقف على الفايدة لتوقفها على الوضع
المتوقف على الفايدة والفايدة متوقفة على الدلالة بل في كل موضع يدعى فيه دلالة لفظ بان يقال
دلالة اللفظ متوقف على الوضع المتوقف على الفايدة لاستحالة الوضع المختار بازاء معنى من غير فايدة
لكن الفايدة متوقف على الدلالة فيلزم توقف دلالة كل لفظ على دلالته وهو دور باطل فما هو
جوابهم عن هذا فهو جوابنا عن محل النزاع واما الثاني فهو في الوجود كالجلوس على الكرسي فانه
يتقدم بفعله على وجود الكرسي ويتاخر وجوده عن وجوده فعلى هذا يتوقف دلالته على الوضع والوضع
ع

[illegible]

في الفعل تكثير الفايدة وعندها معنى عند الدلالة اي ما تعرف الدلالة على حصول تكثير الفائدة اي
هو المتوقف على دلالته فيندفع الدور لعدم تكرر الوسط قال ———— واستدل لو لم يكن التسبع في قوله طهور
انا احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله سبعا مطهرة لا تحصيل الحاصل محال فكذلك خمس رضعات
يحرمن اقول ———— هذه شبهة اخرى مستضعفة وتوجيهها ان يقال لو لم يكن المفهوم معنى لم يكن المسكوت عنه
مخالفا في الحكم للمنطوق به لزم الابطال دلالة المنطوق والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلان قوله عليه السلام
طهور انا احدكم اذا ولغ الكلب ان يغسله سبعا لو لم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع لم يكن السبع مطهرة
لورود السابعة على محل طاهر حينئذ واستحالة تحصيل الحاصل لكن السبع مطهرة بدلالة المنطوق وكذلك
قوله عليه السلام خمس رضعات يحرمن لو لم يدل على ان ما دون ذلك لا يحرم كانت الخمس محرمة لما مر
والجواب عنه ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل التسبع على عدم الطهارة فيما دونها والخمس على عدم الحرمة فيما
دونها لوردت السابعة على محل طاهر والخامسة على المحرمة اذ لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفي
الطهارة فيما دونها والخمس على نفي الحرمة فيما دونها ان يكون المحل قبل السابعة طاهرا ولا بان يكون ما دون
الخمس محرما لجواز ثبوت عدم الطهارة والحرمة قبل السابعة والخامسة بدليل آخر غير دليل الخطاب وكان المصنف
انما لم يشر الى الجواب لظهوره وفي المنتهى ايضا لم يتعرض لجوابها الا انه قال بعد قوله وكذلك خمس رضعات
يحرمن وهذه الدلالة مختصة بمثل ذلك وفي هذا اشارة منه الى هذه الشبهة ليست عليه لورود دليل مختصة
بمثل هذه الصور قال ———— الثاني لو ثبت لثبت بدليل وهو عقلي ونقلي الى اخره واجيب بمنع اشتراط
التواتر والقطع بقبول الاحاد كالاصمعي والخليل وابي عبيدة او سيبويه وفي بعض النسخ بدل الواو الفاصلة
والفاصلة الواو والواصلة الفا والاول اولى اقول ———— هذه شبهة دليل الخطاب والنافي
له وتوجيهها ان يقال لو ثبت ان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند نفيها بل لو ثبت دليل الخطاب لثبت بدليل والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فللاجماع على امتناع الحكم بثبوت الشي غير مستند الى دليل واما
بطلان التالي فلان الدليل لا يخلو اما ان يكون عقليا او نقليا اولا ثالث بالاتفاق لكن يمنع العلم بان دليل
الخطاب يدل على الحكم في المنطوق وعلى نفيه في المسكوت وصفا مستندا الى العقل اذ لا مجال له في هذا النوع
من الدلالة وان كان له مجال ما يسع في دلالتي التضمن والالتزام وكذا الى النقل والاحاد لانه لا يفيد غير الظن
وغير معتبر في اثبات اللغات لان الحكم على لغة نزل بها كلام الله ورسوله بقول الاحاد مع جواز الخطا والغلط
عليه يكون ممتنعا والى المتواتر وان كان لكنه لم يثبت ولا سبيل الى اثباته وانما اقتصر على قوله الى اخره ولم يذكر
بقية الدليل منفصلا طلبا للاختصار وليس محل التقسيم مثله في موضع منفصلا وتوجيه الجواب لا نسلم اشتراط
التواتر فانا ان اشترط في كل كلمة او في البعض دون البعض والثاني الحكم غير معقول مع انه لا قايل به والاول
يودي الى تعذر العمل باكثر الفاظ الكتاب والسنة اذ التواتر لم يثبت الا في اقلها بل يجوز اثبات دلالة اللغات
بالاحاد لان المسلة عند غير قطعية بل ظنية مجتهد فيها نفيا او اثباتا وغايته ما يحرى فيها والتخطية
دون الظنية دون القطعية كما في ساير مسايل الفروع والاجتهادية ولهذا كان العلما في كل عصر الى زماننا

العلم بمعنى الكلام

ويكتفون في الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بقول الآحاد المعروفين بالنحو والمعرفة ونقلهم
كالاصمعي والآخرين قال ـــــــ قالوا لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في شاة الغنم السائمة
لم يدل على خلافه قطعًا واجيب بالتزامه وبانه قياس ولا يستقيمان والحق هو الفرق بان الخبر وان دل على ان المسكوت
عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا بخلاف الحكم اذ لا خارجي له يجري فيه ذلك اقول ـــــــ
هذه شبهة اخرى لهم والمشهور في تقريره انه لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفة في الامر يدل على نفيه عند نفيها لثبت
في الخبر والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلاشتراك الامر والخبر في التخصيص بالصفة واما بطلان التالي
فلان من قال في السائم الغنم السائمة لم يدل على خلافه اي على عدم السائمة في غير السائم قطعًا ولا عدم المعلوفة
والمشهور في جوابها منع نفي التالي تارة ومنع الملازمة اخرى اما الاول فان يقال لا نسلم عدم دلالته في الخبر
على المخالفة فان القائلين بدليل الخطاب لا فرق في تعليق الحكم بالصفة بين الامر والخبر واليه الاشارة بقوله
واجيب بالتزامه اي بالتزام انه يدل على المخالفة واما الثاني فان يقال لا نسلم انه لو ثبت في الامر لثبت في
الخبر وحاصل ما تمسكتم به في اثباته يرجع الى القياس في اللغة وهو باطل على ما مر بيانه مع قياس الفرق بين
الامر والخبر فانه اذا قال رأيت رطبا جنيًا فيكون انما يخبر عما يشاهده ولا يلزم من مشاهدته دلالة ان لا يكون
قد شاهد ما ليس على هذه الصفة واذا قال اشتر رطبا جنيا مع علمه بان الرطب الثابت مما يباع في السوق
فيكون قاصدا بذلك القول البيان وتمييز ما يشترى بالمأمور عما لا يشترى وكان النفي ملازما للاثبات في الخبر دون الامر
وانما تقريرها على الوجه الذي يشعر به جواب المصنف بان يقال لو ثبت دليل الخطاب في الحكم الشرعي امرا كان او غيره لا في
الامر فقط كما هو المشهور لثبت في الخبر ودليل الملازمة وبطلان التالي بحاله ولما كان الجوابان المذكوران غير مستقيمين
عند المصنف اما الاول فلانه لو تمسك القائلين بدليل الخطاب بالالتزام المذكور واما الثاني فلانه ليس قياسا
في اللغة فيمتنع بل هو تمثيل لان معنى القياس في اللغة وهو تسمية مسكوت عنه الحاقا بتسمية معنى لمعنى
يستلزمه وجودا او عدما غير متحقق فيما نحن فيه على ما يظهر بادنى تامل كان قد جعل مقدم الملازمة ثبوت
دليل الخطاب في الحكم الشرعي ومنع الملازمة ببيان الفرق بين الخبر والحكم الشرعي وتحقيقه ان يقال لا نسلم انه
لو دل قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة على عدم وجوب الزكوة في المعلوفة لدل قولنا في الغنم
السائمة نتاج على عدم النتاج في المعلوفة لان الخبر وهو قولنا في الغنم السائمة نتاج وان لم يدل على
المسكوت عنه وهو المعلوفة مخبر به وان لم يدل على ان في المعلوفة نتاجا لا وان دل على ان المسكوت
عنه غير مخبر به على ما قال لانه غير صحيح او لا يدل عليه اصلا والا لدل على ما لا يتناهى لكون المسكوت عنه
كذلك فلا يلزم ان لا يكون حاصلا اي النتاج في المعلوفة لان الخبر له من خارج هو متعلقه لثبوت النتاج
في المثال لا يتوقف هو ولا نفيه على الخبر لجواز ثبوته مع عدم الاخبار عنه ونفيه اي عدمه مع الاخبار
به بل يتوقف صدق الخبر وكذبه عليه حتى ان وافقه سمي صدقا وان خالفه سمي كذبا بخلاف الحكم اعني خطاب
الشارع كقوله في الغنم السائمة زكوة لانه لا خارج له لان لا متعلق له كما للخبر فيجري بعض حتى يجري فيه
فيه ما جرى في الخبر وهو عدم لزوم المخالفة المنطوق والمسكوت في الحكم من عدم دلالة منطوق دلالة الخبر على الحكم
في

في المسكوت فاذن لا يلزم من المخالفة المنطوق والمسكوت في الحكم من عدم دلالة منطوق خطاب الشارع
على الحكم في المسكوت لزوم المخالفة المنطوق والمسكوت في الحكم من عدم دلالة منطوق الخبر على الحكم
في المسكوت وذلك لان متعلق خطاب الشارع يتوقف ثبوته ونفيه عليه لانه لا يعلم الا منه على ما
سبق بيانه في تحقيق الحكم الشرعي وفي الخبر ايضا خلاف متعلق الخبر فانه لا يتوقف عليه كما مر
انفا فليس لقايل ان يقول هذا انما يصح لو كان الحكم المسكوت كالزكوة في المعلوفة لا يعلم الا من ذلك الخطاب
المعين وهو في الغنم السائمة زكوة حتى يلزم من دلالته عليها انتفاؤها لكنه ليس كذلك لجواز ان يعلم من خطاب
آخر فاذن حكمه اعني حكم متعلق الخبر من حيث انهما لا يتوقفان على الخبر والخطاب المعينين فانما اختلفا في ان
متعلق الخبر يتوقف وجوده على خطاب ما دون متعلق الخبر لان حاصل الجواب ان يقال لا نسلم انه لو ثبت في
الحكم لثبت في الخبر قوله لاشتراكهما في التقييد قلنا العلة في الحكم التقييد بالصفة مع عدم امر خارجي كما
ذكرناه وهذا المعنى غير موجود في الخبر فلا يلزم من الدلالة في الخبر وفيه دقة ولذلك قال في المنتهى
بعد قوله اذ لا خارجي له فيجري فيه ذلك وهو دقيق نفيس وهو كما قال قالوا لو صح لما صح اد زكوة
السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له اف واضربه للتناقض ولعدم الفائدة واجيب بان الفائدة عدم
تخصيصه ولا تناقض في الظاهر اقول ـــــــ هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لو صح دليل
الخطاب لما صح قول القائل اد زكوة السائمة والمعلوفة والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
فانما القياس على عدم صحة قول القائل لا تقل له اف واضربه بجامع دفع محذور لزوم التناقض اما لزوم التناقض
في المقيس عليه فظاهر واما لعدم الفائدة اذ كان يغني عن ذكرهما والجمع بينهما قوله اد زكوة الغنم ولقايل ان يقول
اد زكوة السائمة انما يدل على عدم زكوة المعلوفة لو اختصت السائمة بالذكر لان الكلام في ان تخصيص الشيء
بالذكر على نفي ما عداه وعند عطف المعلوفة عليها لا معنى التخصيص بالذكر ولا يدل على علم وجوب زكوة المعلوفة
واذ ذاك فلا تناقض وان سلمنا ذلك لو قال بالواو ولم يلزم التناقض لعدم التخصيص حينئذ لكن لو قال بعد
قوله اد زكوة السائمة اد زكوة المعلوفة لزم التناقض لما ذكرنا قال لا نسلم لزوم التناقض بل غاية ما يلزم
هو معارضة صريح قوله اد زكوة المعلوفة فيه دليل الخطاب وهو غير ممتنع فيما نحن فيه وهو دليل الخطاب والقياس
على امتناعها في مجرى الخطاب باطل لما قال من انه قياس في اللغة وهو غير ممنوع لما مر ان معنى القياس في اللغة
ليس هذا بل وجود الفرق وهو ان امتناعها في مجرى الخطاب انما كان فيما علم لا فيما ظن كما في دليل الخطاب وعلى هذا
فلا يلزم من امتناع معارضة المقطوع بالصريح امتناع معارضة المظنون به وهذا اعني منع استحالة
اللازم او يختص بالافتراق بل بعمه والاجماع ايضا واما حديث عدم الفائدة فلا فائدة له اذ المعدوم
اذا المعدوم لا مدخل له في الاستلزام اذ كما صح ان يقال لو صح لعدم الفائدة كذلك لصح ان يقال لو لم يصح لما صح
لعدم الفائدة فيكون معارضا بالمثل حسن بهم اذ قال لو صح لما صح في السائمة زكوة دون المعلوفة لعدم
الفائدة سلم عن المعارضة بالمثل وجواب هذا انه لا امتناع في نظام القطعيين وكيف بالظاهرين
مع ضعفه ولسهما ثم الشبهة بعد جميع ما فيها لا يصلح متمسكا لجميع المخالفين لدليل الخطاب كالقاضي ابي بكر

ومن وافقه من المخالفين كعبد الجبار في مفهوم الغاية فانهما لو تمسكا مثل لما لو صح ما ذكرتم لما صح
قول القائل صم الى غروب الشمس او الى نصف الليل مجتمعا ولا مصيرا للزوم التناقض معنى ما ذكرتم
لكنه صحيح عندكم وكلما هو جوابكم ههنا فهو جوابنا في محل النزاع واما تقرير الجواب
على ما قال المصنف بانا لا نسلم عدم الغاية في تخصيصها بالاجتهاد بخلاف ما لو اتى
بلفظ عام لامكان تخصيص كل واحد منها حينئذ بالاجتهاد لكون دلالة العام على
ما تحته ظنية ولا نسلم لزوم التناقض في معارضة الظواهر يعني بالصرايح لان
معارضة الظواهر بها وافقه ولو كانت تناقضها لاستحالة وقوعها قال قالوا لو كان
لما ثبت خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في نحو لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة
اجيب بان القطع عارض الظاهر فلم يقو وبجب مخالفة الاصل بالدليل اقول
هذه شبهة اخرى وتوجيهها ان يقال لو كان تعليق الحكم بالصفة دالا على نفيه عما لم يثبت
خلافه اعني ثبوت الحكم عند عدم الصفة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فللزوم التعارض
من دليل الخطاب والدليل الدال على ثبوت الحكم مع عدم الصفة ولما يلزم من مخالفة دليل الخطاب ايضا
والتعارض على خطاب الاصل اذ الاصل عدمه وكذا المخالفة الدليل واما بطلان التالي فلثبوت الحكم مع
عدم الصفة في قوله ولا تاكلوا الآية وقوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغا لثبوت حرمة اكل مال اليتيم
والاكراه على الزنا مع انتفا الاسراف وارادة التحصين ولقايل ان يقول هذه الشبهة منقوضة اجمالا
لجريانها في جميع الالفاظ التي لم يترتب عليها مدلولها المانع مثل ان يقال لو دلوا المشتركون على جميع المشترك
لما ثبت خلافه للتعارض وقد ثبت والجواب يكون مشتركا في قوة الكلية فانه مهما ثبت ان يجب اللفظ
في معنى المعين حقيقة لزم تحقق ذلك المعنى حيث اطلق ذلك اللفظ بطريق الحقيقة مثاله اذا علمنا ان لفظ الانسان
حقيقة في الحيوان الناطق علمنا تحقق الحيوان الناطق حيث اطلق لفظ الانسان بطريق الحقيقة عن
بان الاشتراط شرط بفتح الرا وكلامنا في الشرط بسكون الرا وهو انما يدل على شروط لا على الاشتراط سلمناه
اشتراط السايمة انما كان يوجد لو لم ينتف الشايمة عند انتفايها واذا كانت السايمة منفية عند انتفايها
معها سميت الاشتراط فهو الاعتبار وقول من قال انما نعم من ان يجمع فعل بسكون العين على افعال كالوصف
يجمع على الاوصاف والقول على اقوال سلمناه لكن الشرط بسكون الرا والشرط بفتح الرا سواحدهما في الآخر
فيما يستفاد من ثالث لان الاسم الاشتقاق يوجد ذلك والمثبات بحيث اشتراكهما في المعنى ضعيف اما الاول
فلانه وان كان جمع فعل بسكون الرا على الافعال لكن لما لم يجمع شرط بسكون الرا على افعال بل على فعول امتنع الحكم
على الاشتراط بكونها جمعا له قياسا على قوله واقوال واما الثاني فلانا وان سلمنا ان الاشتقاق يوجب
اشتراكهما في المعنى لكن يجوز ان يكون المعنى المشترك هو كون واحد منهما علامة على الشي وملزوما له عن الثالث ان
كان له المفهوم نفي بطريق الالزام وهو ذلك فيكون من الكنايات وحينئذ يتوقف وقوع الطلاق بدلالة المفهوم
على امراته وعلى هذا قلنا فنزلت اليه بقوله ان تدخلي الدار فانت طالق مع نفي المال والآن منعت الملازمة قلنا
ما ذكرنا

ما ذكرنا وان دل على ان ما دخل عليه كلمة ان مصطلح لكن مثل قولهم ان نزل الثلج نشاء دل على انه ليس كذلك والا
والا لزم من انتفاء نزول الثلج انتفاء زمان الشتاء وليس كذلك وفيه نظر هذا تقرير الجواب على الوجه المشهور
واما على الوجه الذي ذكره المصنف بان يقال ان اردتم بالشرط ما دخل عليه حرف الشرط فلا يلزم من انتفايه انتفاء
مشروط لجواز ان يكون المدخول عليه حرف الشرط سببا ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب
وان اردتم به ما هو شرط في نفس الامر فسلم انه يلزم من انتفايه انتفاء مشروطه ولكن لا نسلم ان المدخول عليه
الشرط كذلك والمستند ما مر وليس النزاع في مفهوم ما هو شرط في نفس الامر والا لما نازع فيه لانتفاء المشروط
بانتفاء ما هو شرط في نفس الامر اعني الشرط المصطلح بل في مفهوم ما دخل عليه حرف الشرط وتوجيه الجواب عن هذا الجواب
ان يقال لا نسلم عدم لزوم انتفاء المسبب من انتفاء السبب لان السبب اما ان يكون متعددا او متحدا والاول خلاف
الاصل لان الاصل عدم التعدد فتعين الثاني وهو اتحاد السبب وعلى هذا يكون انتفاء المسبب بانتفايه احدى
ولا يعارض بان الاصل عدم الاتحاد ايضا لان نافي التعدد اقوى من نافي الاتحاد لتوقف المتعدد على الواحد
واذا عرفت ذلك فاعلم ان ابا عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار احتجا على بطلان القول بمفهوم الشرط بانه
لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه لمنع قوله ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا من تحريم الاكراه
على الزنا عند عدم الارادة التحصن والتالي باطل لانعقاد الاجماع حرمة الاكراه حينئذ وتوجيه الجواب ان
يقال هذا لا يرد علينا ان الكلام في المفهوم المخالفة والآية ليست منه لانتفاء شرط مفهوم المخالفة وهو ان لا يخرج
مخرج الاغلب وذلك لان ذكر ارادة التحصن لم يكن لكون الارادة شرط تحريم الاكراه على الزنا حتى ينتفي التحريم
بانتفايها بل انما كان لكونها في الغالب شرط الاكراه اذ لا يتحقق الاكراه على الزنا في حق من لم يرد التحصن
لارادتها الزنا حينئذ طالبة وامتناع الاكراه على المراد وهو المراد من قوله واجيب بالاغلب بان هذا الشرط
خرج مخرج الاغلب فلا يكون مفهوم مخالفه ويؤكده قوله في المنتهى واجيب بانه خرج مخرج الاغلب وليس المراد
من قوله هذا ما سبق الى بعض الاوهام من كونه مستند المنع الاجماع بان لا نسلم انعقاد الاجماع على الحرمة حينئذ اعني
عدم ارادة التحصن لاستحالة الاكراه على البغا حينئذ لارادتهن البغا حينئذ فلا تتعلق الحرمة بالممتنع
من الافعال فضلا عن الاجماع عليها لان القول بمفهوم الشرط يستلزم جواز اكراههن عند عدم ارادة التحصن
سوا اردن البغا على ما هو على الغالب حينئذ اذ لم يرد به ايضا وما ذكرنا انما يصلح مستند المنع الاجماع واذا
اردت البغا الا اذا لم يردن فان المكلف لو قال لو كان كما ذكرتم لزم جواز الاكراه اذا لم يردن التحصن والبغا
ايضا والاجماع دال على نفيه حينئذ لم يكن نفيا لا اجماع مما ذكر ومن هذا يطلع على الفساد الجواب المشهور
عن هذا الايراد وهو ان الظاهر يقتضي ان لا حرم الاكراه حينئذ لكن لا يلزم من انتفاء حرمة الاكراه جوازه لان
زوال الحرمة قد يكون الطرفان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وههنا كذلك لانه اذا لم يردن التحصن فقد
اردن البغا لعدم وجود الواسطة بين عدم ارادة التحصن وبين ارادة البغا وهي عدم ارادة شي منهما وكون
انتفاء حرمة الاكراه حينئذ بانتفاء صفة الحرمة لا بانتفاء ذات الاكراه لكونه غير ممنوع حينئذ وهو ظاهر
سلمنا ان الآية مما نحن فيه لكن قولكم لو منع الشرط لمنعت الآية من التحريم اما ان تعنوا انه لو منع لمنع مطلقا

ولمنعت اذا لم يعارضها دليل اقوى منهما كالاجماع والملازمة ممنوع عنه عن الاول ونفي الباقي على
الثاني وسندهما وهو المراد من قوله واجيب لمعارضة الاجماع اي الظاهر الاية سلمنا ايضا لكن لا نسلم انعقاد
الاجماع على حرمة الاكراه اذا لم يردن التحصن لجواز ان لا يمكن البغا حينئذ وامتناع الاكراه على المراد كما يرد
ولا يرد علينا ما اوردناه على الجواب المشهور لانا انما ادعينا جواز ارادة البغا حينئذ ولا يمكن منعه اليه
لا الوقوع كما قالوا فانه ممنوع ما سبق قيل على الجواب المشهور لمذهبكم ان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا
الاية في قوة قوله اكرهوهن على البغا ان لم يردن تحصنا والاكراه على مشترك ان وتفصيلا بانها انما كانت تنتقض
علينا لو كانت الايات دالة على انتفا الحكم عند انتفا الصفات وليس كذلك لانها خرجت مخرج الاغلب لان
الغالب ان اكل الربا ومال اليتيم يكون اضعافا واسرافا وان الاكراه انما يكون عند ارادة التحصن وجواب
المصنف على وجهين واحد الوجهين يقال ان اردت بلزوم تقابل دليلين متساويين في القوة او متفاوتين عنهما
والملازمة ممنوعة اذ اللازم تعارض القطعي والظاهر لان القاطع وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا
عارض الظاهر وهو دليل الخطاب فلم يقاوم دليل الخطاب قوة القاطع فلا يكون اللازم متفاوتين في القوة
وان اردت به لزوم تقابل دليلين لا كما ذكرنا فلا نسلم ان الاصل عدمه قوله لاستلزامه الترك باحد الدليلين
والاصل في الدليل اعماله لا اهماله قلنا اذا لم يعارضه باقوى منه واذا عارضه الاول مسلم والثاني ممنوع
لانعقاد الاجماع على تقديم القاطع على الظني والاصل في الظاهر مع القطعي اعماله لا اهماله فهو المراد من
قوله وتجب مخالفة الاصل وهو ان الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال فيما تحرف به بالدليل وهو فيما نحن فيه
الاجماع الدال على اهمال الظاهر واعمال القطعي وثانيهما ان يقال ان اردت بقولك لو كانت لما ثبت خلافه انه
لو كان دليلا لما ثبت خلاف ما دل عليه مطلقا واذا لم يقم على خلافه دليل اقوى منه فان اردت الاول فالملازمة
ممنوعة لوجوب مخالفة الاصل بالدليل على الوجه الذي قررنا وان اردت الثاني فهو ايضا ممنوع لان ثبوت
خلافه انما هو بدليل اقوى وهو القاطع الذي عارض الظاهر ولم يقاومه قوته قال ــــ واما مفهوم
الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع القائل به ما تقدم وايضا
يلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط واجيب قد يكون سببا قلنا اجدر قيل بالاتحاد والاختراع اقول ــــ
لما فرغ من الكلام على الصنف الاول وهو مفهوم الصفة شرع في الكلام على الصنف الثاني وهو مفهوم الشرط
المعبر عنه في الكتب المشهورة بان الحكم المعلق على شي بكلمة ان اهل هو عدم عند عدمه ام لا اختلفوا فيه
فقال به اي بمفهوم الشرط وهو ان الحكم على العدم عند عدم الشرط بعض من لا يقول بمفهوم الصفة كابن السريج
والهواري من اصحاب الشافعي والكرخي وابي الحسين البصري واما القاضيان ابو بكر وعبد الجبار وابو عبد الله
البصري فهم على المنع من ذلك وهو ان الحكم لا يلزم ان يكون على العدم عند عدم الشرط حجة من قال به اي
بمفهوم الشرط ما تقدم لمفهوم الصفة تمسكا وسؤالا وجوابا لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة
على ما ثبت عليه فيسار ههنا ما قيل ثم وقد عرفته مفصلا فلا حاجة الى اعادة ذكرها هنا ومما اختص به
اهل العربية قاطبة اطلقوا حرف الشرط على كلمة ان والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون ما دخلت عليه شرط
ويلزم

ويلزم من انتفائه انتفا الشرط لانتفا العلم والزكوة بانتفا الحول والحيوة لكونهما شرطين لهما ولفهم الفقها
انتفا المشروط من انتفا الشرط لعمرو نقل من امية ويعلى بن امية رضي الله عنهما على ما مر في اية القصر ولانه لو لم يلزم من نفي
الشرط نفي المشروط ولا من وجوده لكان كل واحد من المختلفين كذلك شرطا للآخر وهو ممتنع والجواب عن هذه
الوجوه ان يقال ان اردت بلزوم كون ما دخل عليه حرف الشرط شرطا لزوم كونه شرطا مصطلحا فهو ممنوع وان
اردت به كونه شرطا لغويا فمسلم ولكن لا نسلم لزوم انتفا المشروط من انتفا شرط اللغوي ولا يلزم من لزوم
ذلك في بعض الصور لزومه مطلقا لجواز ان يكون ذلك من خصوصية المادة كقوله ان دخلت الدار فانت طالق لانتفا
الطلاق بانتفا الدخول ولا نمنع هذا الوقوع الطلاق بالمنجز بعد التعليق من غير دخول الدار لان المنجز عندنا
غير المعلق حتى لو وجد الشرط وهو دخول الدار بعد تنجيز الثلث في النكاح يقع المعلق ولا يخفى ان هذا
الجواب لا يفيد لو كان مدعى المستدل ان عدم الشرط يدل على عدم ماهية الجزاء وانما كان يفيد لو كان مدعاه وان
عدم الشرط يدل على العدم من الماهية المعلق بالشرط قيل لو كان مدعاه هذه لما صح له الاحتجاج انه السن
على وجوب العمل بخبر الواحد العدل اذ لا يلزم من انتفا الشر المعلق بنبا الفاسق انتفا ماهية التبين
وما لم ينتف ماهيته لم يجب الاخذ بقول العدل وفيه نظر ولا نسلم ان فقها كانوا كذلك بل لما مر بيانه من الاصحاب
والا لزم كون كل واحد من المختلفين كذلك شرطا للآخر ولا يلزم من ذلك بعض المختلفات للشرط فيما ذكروه
ان يكون بعضها شرطا للبعض بانه لا مانع من اشتراك المختلفات في بعض الصفات وفي العرف ان الشرط هو كذا
حال المشروط بمعنى انه اذا تحقق الشرط لا يجوز نفي المشروط عند تحققه بل يقتضيه بخلاف سائر المختلفات قال
قيل الداخلة عليه كلمة ان شرط لما بينا من اطلاق اهل العربية ولبس ذلك اصطلاحا لهم طاريا على اصل اللغة
كاطلاقهم الرفع والنصب والجر على الحركات المخصوصة لان كون الاصل عدم النقل ينفي ذلك ويلزم من
كونه شرطا ان يكون شرطا بالمعنى المصطلح نفيا للتجوز والاشتراك عن لفظ الشرط وعلى هذا يلزم من انتفائه
انتفا المشروط لانه حقيقة لا يقال الدليل انما يتم ان لو كان نظمه في الحقيقة هذا دخل عليه حرف الشرط
وكلما دخل عليه حرف الشرط فهو شرط فيلزم ان هذا شرط ثم يقال بعد ذلك هذا شرط وكل شرط ينتفي الحكم عند انتفائه
ولم يفعل ذلك بل لا احد كبرى القياس مهملة وانها في قوة الجزئية فلا ينتج وايضا اطلق الشرط على ما يكون
علامة للشي وملزوما له لانا نقول الحكم منتفيا عند انتفائه ولازما له بدليل قولهم اشراط الساعة
والاصل في الاطلاق الحقيقة الواحدة وايضا لو كان الشرط ما ينتفي الشي عند انتفائه اطلقت الزوجة
بدخول الدار فيما لو قال الزوج لها ان تدخلي الدار لم تطلقي والثاني باطل لانا نمنع الاول بان الكبرى في
القياس وان لم تكن كلية لفظا لكنها في قوة الكلية على البغا غير مامور به عند عدم ارادة التحصن لكونه
غير متصور الوجود حينئذ كما ذكرتموه جوابا فهو مما يقوي الاعتراض واجيب بان مذهبنا ان المعلق
بالشرط عدم عند عدمه والمعلق بالشرط في الاية هو النهي عن البغا فيكون النهي عنه منتفيا عند عدم ارادة
التحصن ولا يلزم من عدم النهي عن الشي الامر به فقد لا يكون الشي مامورا ولا منهيا عنه قال ــــ
مفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي وعبد الجبار القائل به ما تقدم وبان معنى صوموا

الى ان تغيب الشمس آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن آخرا قول

هذا هو الكلام على الصنف الثالث وهو مفهوم الغاية واعلم ان العلماء اختلفوا في ان تقييد الخطاب بالغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يعطوا الجزية الاية هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية ام لا فاختلفوا فقال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار وهو مذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وابي الحسين البصري وخالفهم في ذلك اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين تمسك القايل به ما تقدم في كون مفهوم الصفة دليلا وتمسك ايضا بان معنى قول القايل صوموا الى ان تغيب الشمس صارت الغيبة واسطا ولم يمكن العمل به آخر ذلك الصوم وغايته وهو خلاف المنطوق وللقايل ان يقول لا نسلم انه لو وجد صوم بعد الغاية لصير الغاية وسطا ان اردت ان غاية الصوم المامور به وانما يصير وسطا به وانما يلزم ذلك لو كان الصوم بعد الغاية مستندا الى الخطاب الاول وليس كذلك بل هو مقتضى الحكم فيما قبل الغاية وما بعدها مسكوت عنه متعرض له بنفي ولا اثبات ولهذا لم يحسن الاستفهام بعد الغاية لعدم دلالة الخطاب الاول عليه وتوقف حسن الاستفهام باللفظ دلالة عليه ولهذا فان السيد لو قال لعبده اضرب زيدا حتى يتوب ثم من العبد الاستفهام بعد ذلك بان يقول هل اضربه اذا تاب وليس كذلك لعدم دلالة اللفظ عليه كما قبل الامر بالضرب وان اردت به ان غاية الصوم آخر باعتبار الخطاب غير الخطاب الاول فلا استحالة فيه فان السيد لو قال لعبده اعمل الى وقت الزوال ثم قال اعمل الى وقت الغروب فانه غاية الاول يصير وسط الثاني من غير استحالة ومن هذا وانعقاد الاجماع ايضا على جواز ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق قبلها يعرف ان تقييد الحكم بالغاية لا ينفي الحكم فيما بعدها والا لزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل قال

واما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم ايضا فاشكال يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود واشباههم ظهور الكفر اقول لما فرغ من الكلام على مفهوم الغاية شرع في الكلام على مفهوم اللقب وكان ناسيا فان يتكلم ولا على مفهوم العدد الخاص لانه عده من اقسام مفهوم المخالفة مقتضى هو على ما مر وكانه انما لم يذكره لعدم اختصاصه بحجة تختص به الاختصاص مفهوم الشرط والغاية بل كل من نازع فيه فلا حجة واحتجاجه على مذهب كما ذكرناه في مفهوم استدلالا واعتراضا والنصال الافضل بالنظر والاعتبار لكن يعد ان يشكل على محل الوفاق والخلاف ويكون النفي والاثبات محل واحد فنقول الحكم وارداع اذا قيد بعدد مخصوص فاما ان يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زادت على ذلك العدد بالطريق الاولى ولم يدل فان دل كما لو حرم الله الدابة ماية وقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لدلالته على تحريم ما زاد على الماية وان زاد على القلتين لم يحمل خبثا بالطريق الاولى لوجود الماية والقلتين فيما زاد عليهما فلا خلاف في مثله طرق التفصال وهو انه هل يدل على ان الحكم فيما دون الماية والقلتين على خلاف الحكم فيهما ام لا وان لم يدل كما اذا اوجب جلد الزاني ماية او اباحه فانه لا يدل على الوجوب والاباحة فيما زاد عليهما بالطريق الاولى فهو مسكوت عنه ومختلف في دلالته على نفي الوجوب والاباحة فيما زاد ومتفق على ان حكم ما نقص الحكم المايه لوصوله

تحتها

تحتها لكن لا مع الاقتصار عليه واذ نبهناك على مواضع الخلاف والوفاق فلنعد الى ما ذكر فيه وهو مفهوم اللقب وصورته تعليق الحكم اما باسم جنس كالتنصيص على الاشياء الستة بتحريم الربا او باسم علم كقول القايل زيد قايم او قايم او ذهب الجمهور الى انه ليس بحجة خلافا للدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم يعني ان مفهوم اللقب مردود قال في المنتهى لنا ان المعنى للمفهوم مفقود فوجب انتفاوه والاصل عدم ما سواه وهو اشارة الى ما مر من انه لو اسقط لاختل الكلام فلا مقتضى للمفهوم فيه وايضا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القايل محمد رسول الله وزيد موجود واشباهه ظهور كفر القايل والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله واما الملازمة فلان قوله محمد رسول الله ظاهر في ان عيسى وغيره من الانبياء ليسوا رسول الله وكذا قوله زيد موجود ظاهر في ان الاله ليس بموجود وانما يلزم ظهور الكفر ولم نقل يلزم الكفر كما قال غيره لئلا يمنع الملازمة بناء على ان الكفر انما يكون لو كان مفهوما لدلالة اللفظ ومريدا للفساد عليه بمفهومه او نفي التالي بناء على انما يكون لو كان مفهوما ومريدا لكان كافرا بالاتفاق قال واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل في المخالفة واجيب بان القياس يستلزم التساوي في المتفق عليه فلا مفهوم عليه فكيف به هاهنا اقول هذه شبهة مستضعفة على ان مفهوم اللقب ليس بحجة وتوجيهها ان يقال لو كان حجة لبطل القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلظهور الاصل وهو المقيس عليه في مخالفة الفرع وهو المقيس لان النص او الاجماع الدال على حكم الاصل بمنطوقه كقولهم في المزور زكوة يكون دالا ظاهرا على نفي الحكم في الفرع وهو الحلي بمفهومه وعند ذلك لو صح قياس الحلي على المزور لزم دلالة النص والاجماع والتالي باطل لان الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال فالمقدم مثله واما بطلان التالي فلاتفاق المتنازعين على صحة الجواز وتوجيه القياس ان يقال شرط القياس مساواة المختلف فيه وهو الفرع الذي هو محل السكوت للمتفق عليه وهو الاصل الذي هو محل النطق في المصلحة المناسبة للحكم ولهذا يستلزم استلزام المشروط الشرط وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق في المصلحة المذكورة فلا مفهوم مع التساوي اذا السابق ولو كان مفهومه الصفة الذي هو اقوى الاصناف فكيف لمفهوم اللقب مع انه اضعف الاصناف وتحريره على النظم الطبيعي ان يقال المساواة بين المسكوت والمنطوق اما ان يكون ثابتة في نفس الامر او لا وعلى الاول يكون الملازمة ممنوعة وعلى الثاني بطلان التالي وفيه دقة ولطف وهذا الجواب اولى مما ذكره الامدي وهو ان النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع فليس بصريح بل بمفهومه وذلك مما يمنع عند القايلين به من اثبات الحكم بمعقول النص وهو القياس فلا يفضي الى ابطال القياس بل الى التعارض لاستلزامه التعارض الذي هو خلاف الاصل قال قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي تبادرت نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ووجب الحد عند مالك واحمد قلنا من القراين لا مما نحن فيه اقول هذه شبهة الدقاق ومن يعقب اثره وتوجيهها ان يقال لو لم يكن مفهوم اللقب حجة لما تبادر الى الفهم نسبة الزنا من قول القايل لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي الى ام خصمه وما فيه والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة اذ لا موجب للتبادر غير المفهوم واما بطلان التالي فبالاتفاق

وهذا وجب الحد اعني حد القذف عند احمد ومالك على القايل بعد استجماع غيره من الشرايط وتوجيه
الجواب ان يقال لا نسلم انه يحتمل اذا اتى بانما موضع المفهوم وهو ما نحن فيه بل من القران والحاصل انه
من قرينة لا من دلالة مقالة وكذلك لم يجب عليه حد القذف عندنا قال —— واما الحصر
بانما فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول انما زيد قايم بمعنى ان زيدا قايم والزايد كالعدم
الثاني انما الهكم الله بمعنى الهكم الا الله وهو المدعى واما مثل انما الاعمال وانما الولاء فضعيف
لان العموم فيه بغيره فلا يستقيم لغير المعتق ولا ظاهرا اقول —— اختلف الناس في ان يفيد الحكم
بانما هل يدل على الحصر ام لا فذهب اصحاب ابي حنيفة وجماعة ممن انكر دليل الخطاب الى انه التاكيد والاثبات
فلا دلالة على الحصر واليه اشار بقوله فقيل لا يفيد الحصر وذهب القاضي ابو بكر والغزالي والهراسي
من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر محتمل للتاكيد واليه الاشارة بقوله وقيل منطوق اي وقيل ان الحصر
انما من طريق المنطوق لا المفهوم وذهب جماعة الى انه يفيد الحصر من طريق المفهوم ولهذا انكره
بعض منكري المفهوم واحتج الاول بان معنى انما زيد قايم ان زيدا قايم والزايد وهو لفظه ما كالعدم
لعدم تعنيه في افادته زيادة التاكيد فكيف يكون كالمعدوم مطلقا وفي اتحاد المعنى نظر لما روي
ان الانباري الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا فقال المبرد
في اي موضع فقال في قولهم زيد قايم وانما زيد قايم وان زيدا قايم وان زيدا لقايم لاتحاد المعنى
واختلاف الالفاظ فقال المبرد المعاني مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار
عن قيامه مع اختصاص القيام به والثالث جواب عن سوال السايل والرابع عن انكار منكر لقيامه وقد
حققه الامام عبد القاهر في دلايل الاعجاز واسرار البلاغة من اراد الاطلاع عليه فليرجع اليهما لو قال
الاول ولو في ذا انما بدون الحصر كقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربوا
الفضل لان ابن عباس وان خالف فيه لكن رجع عنه ومع الحصر كقوله انما الهكم الله يجب اعتقاد
كونها للقدر المشترك بين الصورتين وهو تاكيد اثبات المسند اليه للتجوز والاشتراك على اللفظ
لكونه خلاف الاصل لكان قويا واحتج الثاني بان معنى انما الهكم الله هو ما الهكم الا الله
ولا خلاف في ان الثاني يفيد الحصر بمنطوقه وكذا الاول لاتحاد المعنى وهو المدعى وفي هذا نظر ايضا
لما قال الامام عبد القاهر في القياس المذكور ان صيغة انما ما وضعها يدل على تخصيص الحكم
المذكور ونفي الشركة لتبين وهما بل لا زمن لوازمها وصيغتها يدل على نفي الاشتراك بطريق
الالتزام على الاختصاص والذي يحقق ما ذكرنا فانه لا يصح ان يقال ما زيد الا قايم لا قاعد
لعله صح ويصح ان يقال انما زيد قايم لا قاعد ويصح ان يقال انما زيد قايم لا قاعد والسبب فيه الا ان قولك
ما زيد الا قايم يفيد بحسب الوضع انك نفيت عنه كل صفة تنافي القيام فيندرج فيه نفي القعود
موضع فاذا قلت بعده قاعد كان تكرارا وغير جايز لان لا العاطفة موضوعة لان تنفي بها ما اوجب
الاول لا لان تعاد بها نفي ما نفي ولا كذلك صيغة انما فانها لا يدل على النفي بحسب الوضع بل بطريق
اللزوم

اللزوم وليس حال ما يدل على نفي الشركة بحسب وضعه كحال ما يدل عليه بطريق الالتزام فلهذا صح في الثاني
دون الاول قال فثبت ان ما زيد الا قايم دلالته على نفي الشركة اقوى من دلالته على اثبات الاختصاص
وان انما زيد قايم دلالته على اثبات الاختصاص اقوى من دلالته على نفي الشركة ومع هذا البيان لا يخفى
خفاء عدم اتحاد معنى انما الهكم الله وما الهكم الا الله لان معنى الاول وهو ما يدل عليه بصريحه
هو الاختصاص وانما نفي الشركة فانما يدل عليه لا بصريحه ومعنى الثاني وهو ما يدل عليه بصريحه هو
نفي الشركة اعني الحصر واما الاختصاص فانما يدل عليه لا بصريحه سلمنا ان اتحاد معنيهما باعتبار دلالتهما
على نفي الشركة والحصر ولكن لا نسلم ان دلالة الاول عليه يكون بمنطوقه اي بالوضع والمطابقة وهو
المدعى على ما يشعر به حجة المستدل الا ترى انه لا يلزم اتحاد معنى قوله في الغنم السايمة زكوة وقوله
ليس في المعلوفة زكوة باعتبار دلالتهما على نفي الزكوة في المعلوفة ان يكون دلالة الاول على هذا المعنى
بمنطوقه اصلا فضلا من ان يكون بالوضع والمطابقة اي بالتصريح اذ دلالة المنطوق اعم لصدقه على غير الصريح
ايضا كما تقدم في اول المفهوم والاشتراك لا في المفهوم وغير الصريح في كونهما دلالة اللفظ وان اختلفا في ان
دلالة الاول في محل النطق والثاني في محل بسبب الحال في دلالة بعض الالفاظ على ما يلزم عما وضع له انها
بطريق المفهوم او المنطوق الذي هو غير صريح وهذا الاشتباه مما يشعر بان مراد من قال ان لفظة انما يدل على
الحصر بمنطوقه انها يدل عليه لا بصريحه وعلى هذا لو صح ان النزاع فيه انتفت حجته وهو مطلوب يظهر بالتامل
وكانه لما كان نفي الشركة لازم معنى انما وتردد في نظر النظار كونه لازمه في محل النطق او لا في محل
وذهب احد الفريقين الى انه منطوق لكونه لازما في محل النطق والاخر الى انه مفهوم لكونه لازما لا في
محل النطق وهو اعلم بحقايق الامور وقول من قال لو دلت على الحصر لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الدليل
وهو خلاف الاصل باطل لانا قلنا انها لو لم يكن للحصر في بعض الصور من غير دليل وهو خلاف الاصل لانه
انما يصح لو كان دليل الحصر منحصرا في انما وليس كذلك لورود هذه الشبهة على كل ظاهر مع انها لا تقدح في
الظهور بالاتفاق وما الاستدلال على انها ليست للحصر بانها لو كانت للحصر لما صح بقرينة ولا لولا الغير
السبق لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق واللازم باطل لعموم صحة العمل في
المنوي وغيره والولاء للمعتق لمن كاتب او باع العبد من نفسه في وجه فضعيف لان العموم فيه مستفاد
من غير الحديث اما نظرا اليه فلا يستقيم لغير المعتق ولا ظاهرا ولا يحمل تعريفه كذلك وله محمل اخر وهو ان يقال
واما الاستدلال على انها للحصر بقوله انما الاعمال بالنيات والولاء لان اعتق مع انحصار صحة العمل بالمنوي
والولاء في المعتق فضعيف لان العموم فيه نفي الحصر لملازمتها لانه اذا عمت النية جميع الاعمال فقد انحصرت
فيه ونسب الولاء عليه بعيده اي بغير انما وهو قوله الاعمال بالنيات والولاء لمن اعتق ولو صح يحمل
بدونها النية لو لا لغير المعتق لكان على خلاف ظاهر قوله الاعمال بالنيات والولاء لمن اعتق وكلامه في
المنتهى يدل على هذا المحل لانه قال واما انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق للحصر بغير
انما فيه من العموم لانه لو كان بعض الولاء لمن يعتق خالف الظاهر الولاء لمن اعتق ولا يخفى ان السايل ان يمنع

العمل في غير المنوي دون الولاء لغير المعتق على التفسير الاول وان منع انحصار صحة العمل في المنوي
والولاء في المعتق على التقدير الثاني فيكون الاول اقوى وله محل ثالث وهو ان يقال واما الاستدلال
على انها ليست للحصر بقولهم اذ لو كانت له لما صح محل الى اخره فضعيف لان العموم فيه يغني الحصر انما
الى اخره وعند هذا فلا يبقى لعدم ملازمتهم مدخل في استلزام ويصير السند معارضة بالمثل بان يقال
ولو لم يكن للحصر لما صح محل الى آخره لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والولاء لمن اعتق لا لانتفاء
الحصر لما ذكرناه قال ـــــ واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد
فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول لو افاده العكس لانه مهما لا يصلح الجنس ولا للمعهود
معين لعدم القرينة وهو دليلهم وايضا لو كان لكان التقديم يغير مدلول الكلمة اقول ـــــ
اختلفوا في مفهوم الحصر المبتدا في الخبر في القضية المهملة التي محمولها شخص مثل صديقي والعالم زيد ولا
قرينة عهد تعين الصديق والعالم وقد نعبر عن هذا الخلاف بان نقسم الخبر هي هل يقتضي الحصر ام لا نظرا
الى كون الذات بالمبتدا فيه اولى من الصفة بها وعلى العبارتين المراد بالحصر على ما سيظهر في الفريقين مع
ان هذا التركيب الخاص هل يدل على مدلول المبتدا فيه من معهود معين مقيد بما يصير مطابقا ومساويا
للمحمول حتى يكون معنى قول القائل صديقي زيد والعالم زيد ان الصديق الكامل الصداقة والعالم المنتهي
في العلم الى غير ذلك من الصفات التي باقترانها تساوى المحمول والموضوع وهو زيد بكون حاصر المبتدا
وهو الصديق والعالم الموصوفان في المحمول وهو زيد وقد ذهب الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة
من المتكلمين الى ان هذا التركيب لا يفيد الحصر بالمذكور اي لا يدل عليه وذهب الغزالي والهراس من اصحاب
الشافعي وجماعة من الفقها الى انه يدل عليه الا انهم تحزبوا احزابا فمنهم من قال انه مدلول عليه بالمنطوق
ومفهوم صديقي وزيد العالم ذكروا والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو افاد
الاصل الحصر لكان صديقي والعالم لا يصلح للجنس اذ التركيب اقواما كل صديق وكل عالم زيد والمعهود
معين لعدم القرينة الدالة عليه على ما هو المفروض في اصل المسئلة وعند هذا اوجب جعله المعهود
بمعنى الكامل في الصفة والمنتهي في العلم على الوجه الذي شرحناه حذرا من تعطيل هذا التركيب او
تعطيل الدلالة اللازم والاضافة في صديقي والعالم مع انه يعلم باستقرائه اذ لم يكن للفظ فايدة
سوى واحدة عليها وانما يكون لافادة سفر له بما ذكرنا لانه هو دليلهم الذي يتمسكون به في
اثبات المطلوب في الاصل علم ما عداه لكن هذا التعليل بعينه جار في قولنا زيد صديقي وزيد العالم
لتعذر الجنس اذ المعنى على تقديره زيد كل صديقي وزيد كل عالم وفساده ظاهر وكذا العهد اذ
الفرض انه لا قرينة فوجب جعله الى اخر ما ذكروه وعلى هذا يفيد العكس ايضا فصحت الملازمة
واستروحوا ايضا في انه لو كانت التركيب المخصوص مفيدا الحصر لكان التقديم والتاخير من آخر
الكلام يغير مدلول الكلمة والتالي باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلافادة اصل الحصر فيه
دون العكس واما بطلان التالي فلانه غير معهود في كلامهم وللقايل ان يقول لا نسلم مدلول
الكلمة

الكلمة ان الحصر مدلول الكلمة سلمناه لكن لا نسلم انه غير معهود ونظيره ما ضرب زيد الا عمرا وما
ضرب عمرا الا زيد وما ضرب عمرا الا زيد لافادة الاول الحصر في المفعول والثاني في الفاعل والثالث فيهما
على ما حققه المصنف في الامالي واشار اليه في نظم الكافية وهكذا انما ضرب زيد عمرا وانما ضرب
عمرو زيدا في كون الحصر في الثاني كما مر في المثال الاول الحصر فيما بعد الا وان بعده ما حققه العيد لكن من
شوا هد يطول ذكرها ويقرب منها ما تماشى ودخول اليه في ابطال الحصر وهو انه لو دل العالم زيد وصديقي
زيد عليه لتناقض قوله العالم زيد وعمرو وكذا صديقي زيد وعمرو والتالي باطل بالاتفاق من اهل اللغة
وهو عدم الكامل ان التناقض انما كان يلزم لو تجرد القول الاول بغيره واما اذا عطف عليه قوله وعمرو صار
الكل كالجملة الواحدة وان كان قوله العالم زيد بانفراده مغايرا في دلالته لقوله العالم زيد وهذا كما لو قال
ابو علي ثم بعد حين قال الا خمسة فانه افاد الاخمسة فانه لما قضت الاول ولو قال له علي عشرة
الا خمسة هل لعدم التناقض ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب ان لا يقبل استثناؤه في
الصورتين او يقبل فيهما وهو باطل قال ـــــ القائل به لو لم يقدره لاخبر عن الاعم بالاخص لتعذر
الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي واجيب بل جعله لمعهود ذهني مثل
اكلت الخبز ومثل زيد العالم هو المعروف وايضا يلزمه زيد العالم بعين ما ذكرتم فان زعم انه انه لخبر
بالاعم فغلط لان شرطه التنكير ونقض البعض لان شرط قوله التنكير فان زعم ان اللام لزيد فغلط لوجوب
استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول اقول ـــــ احتج القايل به وهم المثبتون لافادة
الحصر بانه لو لم يفده الاخبر عن الاخص والمقدم كالتالي فاسد اما الملازمة فلان اللام في التركيب وكذا
الاضافة وان كان اكثر ما ذكره من الجانبين يشعر باختصاص الكلام باللام لو لم يدل على الصديق الكامل وعلى
العالم المنتهي في العلم على الوجه المذكور لا يكون ارادة لو كان له لدل عليه وليس للجنس والعهد ايضا لتعذر
ان يكونا لها كما مر فتعين ان يكون للماهية والتالي باطل لانه بمنزلة قولنا الحيوان انسان وهو الكاذب وللقايل
ان يقول الحكم بانه كاذب فيه لا المهملة في قوله الحرسه على ما بيناه في صدر الكتاب بمعنى قولنا الحيوان انسان
بعض الحيوان انسان وهو صادق ومسلم بالصدق بعض صدقائي او العلماء زيد واذا بطل اللازم فوجب جعله
لمعهود كما وصفناه ليدل عليه ويندفع المحذور ونوجه الجواب بان قال لا نسلم ان عند تعذر حمل اللام
والعهد يجب جعله للمعهود على الوجه الذي ذهبتم اليه بل المعهود المشهور عند تعذر المذكور جعله
لمعهود ذهني غير مقيد مثل اكلت الخبز وزيد العالم فان الخبز والعالم على ما قاله لي المنتهي هو المعهود
الذهني في البعض باعتبار الوجود وعلى هذا فلا حصر على الوجه ذكر وادلوا لو قيل كما ذكروه لزم المحال
لاستعمال اللام في غير الجنس والعهد والذهني الذي ثبت استعماله فيه لكان قويا وايضا لو صح ما ذكروه في
متن الدليل بعينه ان يكون العالم في قولنا زيد العالم للمعهود على الوجه الذي ذهبت اليه بعين ما ذكر من
الدليل بحرفه وهو غير قايل به فان قلت فالفرق بين قوله هذا وبين ما ذكره اولا وهو قوله لو افاده العكس
قلت الفرق ان ما ذكره ثمة ابطال المذهب الخصم وهذا ابطال لدليل الخصم فان قال لا نسلم انه يلزمني زيد العالم او لا تعذر للام

للماهية لانه قد يخبر بالاعم كقول القائل الانسان الحيوان فغلط لان شرط نفي شرط الاتحاد بالاعم
التنكير اي كون المخبر به نكرة او شرط جعله نفي جعل الاعم مخبرا به التنكير لما اشتهر ان الالف واللام في المحمول
تقتضي مساواته للموضوع كقولنا الانسان هو الضحاك فضلا عن قولنا زيد العالم فان زعم وقال ايضا الا نسلم
لزوم ما ذكرتم اولا لعدم تعين كون اللام فيه للعهد لان اللام في قولنا زيد العالم لقرينة تقدمه فغلط ايضا لوجوب
استقلال العالم بالتعريف منقطعا عن زيد لكونه خبر المبتدا ووجوب استقلاله بالتعريف الحكمي عند كونه معرفة
واستلزامه ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف منقطعا عن زيد وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه
حينئذ على تقدم قرينة زيد ونحوه ولانه لو كان لزيد لكان صفة له واذا اتى المبتدا بلا خبر هذه سبعة اصناف
من المفهوم واما مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام ومفهوم التخصيص
بالاوصاف التي لا تطرد او تدور كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة ومفهوم الاستثناء كقوله لا اله الا الله ولا عالم الا
زيد فانما لم يتعرض له ههنا بل في التفصيل لدخول الاول في مفهوم اللقب لان الطعام لقب للجنس والثاني في مفهوم الصفة
وتعرضه للثالث في مباحث الاستثناء قال ———— النسخ الازالة نسخت الشمس الظل والنقل
نسخت الكتاب ونسخت النحل ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع
الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة وبنحو صل الى آخر النهار
ونعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد
الحكم قديم فلا يرتفع لانا لم نعنه والقطع بانه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعني
بالرفع اقول ———— لما فرغ من الكلام على اصناف دلالتي المنطوق والمفهوم وتم بتمامها الباب الثالث
الاول فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع من النوع الثاني فيما يتعلق بالنظر في المتن شرع في الباب الثاني
منه وهو فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون غيرهما من الادلة وهو النظر في النسخ ويشتمل على المقدمة وسبع
عشرة مسئلة اما المقدمة ففي معناه وهو في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل والريح الاثر والشيب
الشباب اي ازالته اي اعدمته ومنه زوال المرض النعمة اي انعدامها وكذا تناسخ القرون انعدامها
والنقل ايضا اعني تحويل الشيء من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلتها
من خلية الى اخرى ومنه تناسخ المواريث والانفس لانتقالها من قوم الى قوم ومن بدن الى بدن ومنه
نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل لا ان يحصل مثل ما في احد الكتابين في الاخر يجري مجرى نقله اليه والا
فما في الكتاب لم ينتقل حقيقة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصوليين اختلفوا فيما بينهم فذهب القاضي ابو بكر
ومن تابعه كالغزالي وغيره الى ان لفظ النسخ مشترك بين الازالة والنقل متمسكين بانه اطلق عليهما والاصل
في الاطلاق الحقيقة وهو المعارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وقد عرفت في غير موضع انه لا يمكن معارضة
هذه المعارضة بلزوم المجاز اما لان المجاز اولى من الاشتراك واما لانه غير ما قلنا ولا وغايته انه يعارضه
اخرى لا يزول الثاني بل الاصل في الاطلاق الحقيقة والمجاز خلاف الاصل فتعارضا ومنهم من ذهب ابو الحسين البصري
وغيره الى انه حقيقة في الاول اي الازالة مشترك وحين الى انه غير مستعمل فيما سوى النقل والازالة وليس حقيقة

في النقل

في النقل في نسخت الكتاب لما مر ان ما فيه لم ينقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الازالة تفاديا عن
لزوم كثرة المجاز او لانه حقيقة في احدهما اجماعا والى انه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة واذن
لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك والجواب عن الاول بعد المعارضة بالمثل على ما لا يخفى ان النسخ
الكتاب ان كان حقيقة فهو المطلوب وبطل ما قالوا وان كان مجازا فلا يكون التجوز به مستعارا من الازالة
لانه غير مزال ولا مشابه به فتعين ان يكون مستعارا من النقل على الوجه الذي اشرنا اليه لانعقاد الاجماع
على امتناع اطلاقه حقيقة على غيرهما واذا كان مستعارا من النقل كان النسخ حقيقة فيه اذ المجاز لا يتجوز
به في غيره بالاجماع ثم وان كان ذلك مجازا في نسخ الكتاب فلا امتناع عن ناسخ المواريث والارواح
ونسخ النحل من خلية الى اخرى مع كونها مستعملة حقيقة وعن الثاني انه معارض بمثله والترجيح بان الازالة المطلق
الاعدام والنقل اعدام خاص لاستلزام عدم صفة وحدوث اخرى جعل اللفظ حقيقة في العام نفيا للتجوز
والاشتراك عن اللفظ اولى ساقط لان الازالة ايضا تستلزم زوال الصفة الوجودية وحدوث صفة العدم واذا
تساويا عموما وخصوصا فلا ترجيح من هذه الجهة والاصل عدم غيرها لعدم الواحد في حقيقة النقل خصوص
تبدل الصفة الوجودية بالصفة الوجودية كان النقل اخص وذهب القفال من اصحابنا في جماعة من الفقهاء
الى انه حقيقة في الثاني اي في النقل محتجين عليه بانه اطلق عليه الى آخر ما ذكرنا استدلالا وعن اصالة
نزاع لفظي لا حظ للمعنى فيه واذا عرفت معناه اللغوي فاعلم انه في اصطلاح الاصوليين على ما اختاره
عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم هو الجنس والتقييد بالشرعي احترازا عن العقلية
كالاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي عرفها بالمباح بحكم الاصل فان رفعها بدليل شرعي
متاخر لا يسمى نسخا في اصطلاح المتشرعين اجماعا لكونها غير شرعية وقوله بدليل شرعي احترازا عن رفع
الحكم الشرعي بما ليس دليلا شرعيا كالرفع بالموت لا بالنوم والغفلة على ما قال والمرض والجنون على ما قيل
اذ لقائل ان يمنع كون الرفع بها لا بدليل شرعي بل هو بدليل شرعي لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث وقوله
تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على المريض حرج او غير ذلك وقوله متاخر احترازا عن نحو صل كل زوال الى آخر النهار
فانه رفع للحكم الشرعي وهو الصلوة عند كل زوال بالغاية التي هي دليل شرعي لوجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية
لما بعدها ومع ذلك لا يقال له نسخ لكونه غير متاخر وانما قال بنحو لتناول كل خطاب متصل بالخطاب الاول كالاستثناء
والتقييد بالصفة والشرط كالتقييد بالغاية وفي هذا القيد نظر لانا لا نسلم ان الخطاب المتصل بالخطاب المتقدم
في الذكر رافع لحكم الخطاب الاول بل بيان واتمام لمعناه وتقييد له بمدة وشرط وغير ذلك ومما حققوا ذلك ان رفع
حكم خطاب الاول انما يكون بعد ثبوته لكنه لم يثبت اذ لا يثبت لقوله صل كل زوال الحكم الا بعد تمام الكلام على
ما اختاره في الاستثناء بعد تمامه كتقييده بالغاية في مثالنا وغيرها في غيره لا يكون الخطاب الاول دالا
على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية حتى تكون الغاية رافعة له واعتبر غير الغاية وفي كلام الامام اشارة الى
هذا المرام لانه قال في البرهان قال القاضي النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وهو لا يحتاج الى التقييد بالتاخير
بان اللفظ الذي ينتظم القصد لتنافي ليس فيه رفع الحكم بعد ثبوته في قصد الشارع هذا لفظه وهو صريح فيما ذكرناه

بل هو غير ما قصدناه والعجب من المصنف انه سلم ورود هذا على القول على ما سيظهر وغفل وتغافل
عن وروده عليه حال فعل هذا الحد غير منعكس لثبوت نسخ الحكم الشرعي بالاتفاق مع امتناع رفع الحكم الشرعي
لان خطابه وخطابه كلامه وهو قديم قايم بذاته تعالى واستحالة رفع القديم الوجودي بالاتفاق قلنا ليس المراد بالحكم
الشرعي هو الحكم الازلي القايم بذاته حتى يمتنع رفعه بل نعني به ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان قلت ما الذي
يحصل على المكلف بعد ان لم يكن قلت هو خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير والوضع لانا التعلق
المعنوي كما مر بيانه في صدر الكتاب في مسئلة تعلق الامر بالمعدوم فانه ازلي بل التعلق بتخيير التكليف وهو كون
المخاطب مكلفا بالاتيان بالمكلف به عند تعلق الخطاب المتعلق بافعاله هذا النوع من التعلق حادث لتوقفه
على التعقل كما مر بيانه في مسئلة شرط التكليف وهو حادث ولهذا لم يكن الوجوب ولا غيره من الاحكام المشروط
بالعقل ثابتا عند انتفايه لانتفا المشروط بانتفا الشرط قطعا فالحاصل ان النسخ هو رفع الخطاب المتعلق
تعلق تخيير الذي هو حادث بعد ان نعلم ان رفع الخطاب المتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب عن المكلف لا برفع
نفس الخطاب والا عاد المحذور فاعرفه فلا يرد على عكس الحد اذ ان الحكم اي الخطاب قديم فلا يرتفع
لانا لم نعن بالحكم القديم بل ما حققناه وهو مع وضوحه في غاية الدقة ولدقة معنى الرفع وخفايه انكر البعض
والمعتزلة تحقق الرفع في الحكم ولهذا عاشر في تحديد النسخ عن استعمال الرفع والارتفاع وكونهما واضحين
لقطع بانه اذا ثبت تحريم شي بعد ان كان واجبا انتفا وجوبه وما نعني بالرفع سوى هذا النوع من الانتفا وهو معلوم
لكن التحقيق ما قدمناه والا قلنا بل ان نقول لا نسلم انتفا الوجوب لانه الخطاب وهو لا يرتفع واذا عرفت معنى النسخ
فاعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى ما ننسخ من اية ومنه فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الطريق المعرف لارتفاع
الحكم من الاية وخبر الرسول وفعله وتقريره والاجماع في الحكم كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم
يوم عاشورا فهو ناسخ وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان نسخ القران بالسنة اي يعتقده لكن فهو ناسخ ولا خلاف
بيننا وبين المعتزلة في ان اطلاقه على الاخيرين مجازا انما الخلاف في الاولين فعندهم حقيقة في الطريق المعرف لا فيه تعالى
وعندنا حقيقة في الله تعالى ومجاز في الطريق والنزاع لفظي وانما المنسوخ فهو الحكم المرتفع كالمرتفع من تحتم وجوب
تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي عليه السلام وحكم المرتفع حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها قال
الامام اللفظ الدال على ظهور انتفا شرط دوام الحكم الاول ويرد ان اللفظ دليل النسخ ولا يطرد فان لفظ العدل
نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله عليه السلام ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء
النسخ وانتفاء انتفايه حصوله اقول هذا حد ذكره الامام واورد عليه ان اللفظ هو دليل
النسخ اي الطريق المعرف للنسخ لا نفسه وقال في المنتهى فسر النسخ باللفظ وهو دليل بدليل ظهور بدليلنا كذا او اجيب عنه
بان النسخ يستدعي ناسخا اي رافعا وهو الفاعل وهو الله تعالى حقيقة كما مر لا خطابه ومنسوخا اي مرفوعا وهو المفعول
وهو الحكم المرتفع والدافع والمرفوع اي الفاعل والمفعول يستدعيان فعلا او انفعالا اي فعلا وانفعالا والرفع
الذي هو الفعل صفة الرافع العاقد والمنسوخ هو العقد والنسخ صفة العاقد وهو قول الناسخ والانفساخ صفة
العقد وهو الحالة العقد لزومه واذا النسخ قول الشارع نسخت ونحوه وللقايل ان يقول لا نسلم ان السخت هو النسخ

بل هو

بل هو دال عليه وكذلك بالنسبة الى النسخ وعلى هذا فالاشكال كما كان واورد عليه ايضا ان الحد غير مطرد لوجود الحد
دون المحدود لان العدل اذا قال نسخ كذا فيكون هذا القول لفظا دالا على ظهور انتفا شرط دوام الحكم
الاول لدلالته على ان الحكم الاول ظاهرا لكونه لفظ عدل ودلالته ظهور انتفا الحكم الاول على ظهور انتفا شرط دوامه
واما انه ليس بنسخ فبالاجماع واورد عليه ايضا ان الحد غير منعكس لوجود المحدود دون الحد لان النسخ قد يكون
بفعل النبي عليه السلام فقد وجد النسخ دون اللفظ ويمكن ان يمنع عدم اللفظ لان فعله من حيث وروده من الله تعالى
دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول ولامته اثبات الحكم الشرعية ودفعها من تلقا نفسه وانما هو مبلغ
عن الله تعالى ما شرعه من الاحكام وبرفعه وعلى هذا يكون فعله معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم واورد
عليه ايضا انه دور لان حاصل الحد يعود الى ان النسخ هو اللفظ الدال على النسخ وذلك لانه فسر الشرط اي
دوامه وخصصه بانتفا النسخ لان الامام قال مرادي من قولي شرط الحكم الاول هو انتفا النسخ على ما يشعر به دوام
ظاهر كلام المصنف لانه بعد مسئلة خارج عن فاضل مثله ولان الحمل حينيذ يكون في تفسيره لا في نفس الحد
بل لاضافة الشرط الى دوام الحكم الاول الذي هو انتفا النسخ فكانه قال هو اللفظ الدال
على ظهور انتفا شرط انتفا النسخ والدال على انتفا شرط انتفا النسخ دال وان كان على انتفا انتفايه الذي هو
حصوله وللقايل ان يقول لا نسلم ان دوام الحكم الاول هو انتفا النسخ غايته ما في الباب انه ملزومه ولا يلزم من تفسير
الشرط بدوام الحكم الاول تفسيره بانتفا النسخ ان كان شرطا له فلانهما سلمنا لكن المعترض يقول وانتفا انتفايه
حصوله مع انه مسكوت عنه لانه ليس عنه بل لانه تابع لحصول الدور بقوله لانه فسر الشرط بانتفا النسخ لكون
المعنى حينيذ النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفا شرط انتفا النسخ وهو دور ولا يمكن ان يقال انما تعرض له ليستلزم
مع الدور فسادا اخر وهو كون اللفظ المذكور غير نسخ او التقدير النسخ هو اللفظ الدال على ظهور النسخ والدال
على ظهور الشي لا هذا الفساد لانه من غير التعرض له يظهر بالتامل قال وقال الغزالي الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واورد الثلثة
الاول وان قوله على وجه لا اخره زيادة اقول هذا حد ذكره القاضي ابو بكر واختاره الغزالي
فقوله الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الجنس وانما اختار الخطاب على النص ليشمل اللفظ والفحوى
والمفهوم وغير ذلك لجواز النسخ بالجميع وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الحكم المرتبط
بها مع تراخيها وكونها بحيث لولاها لكانت الاحكام الدالة بها مستمرة وقوله بالخطاب المتقدم احتراز عن
الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا
احتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل ثم بعد تصرم ذلك الوقت ورد خطاب
حكم مناقض للاول كما لو ورد عند غروب الشمس كلوا فانه لا يكون نسخا للحكم الاول حينيذ لو قدر بانتفا الثاني
لم يكن الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وقوله مع تراخيه عنه احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد
بالشرط والغاية وكونها لانه يكون بيانا لا نسخا واورد الثلثة الاول على هذا الحد ايضا يعني كون الخطاب
دليل النسخ لا نفسه وكونه غير مطرد وفيه دقة وغير منعكس بفعل الرسول الا ان فعل الرسول ايضا بطل العكس

وجهين احدهما النسخ لفعله مع انه ليس بخطاب وعليه ما مر والآخر نسخ ما ثبت بفعله مع انه
ليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب وهذا مما اورده ابو الحسين البصري على عكس حد القاضي واورد
على طرده ايضا بان الامة لو اختلفت في واقعة على قولين واجمعوا بخطابهم على تسويغ الاخذ بكل
منهما للمقلد ثم اجمعوا بافوالهم على احد القولين فان خطاب الاجماع الثاني دل على ارتفاع حكم خطاب
الاجماع الاول وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ ويجاب عنه تارة بانا نجد النسخ لا النسخ الجايز
وهذا الجواب انما يستقيم على مذهب من يقول بامتناع مثل هذه الصورة لا من يقول بجوازها وفيه دقة
تظهر بالنظر ان شا الله تعالى واخرى بانا لا نسلم تصور اجماعهم مناقضة ما اجمعوا عليه والا وان
سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الحكم نفيا واثباتا نا يستند الى قول اهل الاجماع بل الى الدليل السمعي الموجب
لاجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا يكون اجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ لا ان خطابهم نسخ
واورد على هذا الحد ايضا ان قوله على وجه الى اخره زيادة اما العقد الاول فلان الخطاب الثاني الوارد
بما خالف حكم الاول الموقت لا يدل على ارتفاع الحكم الاول لانتفائه بانتها وقته مع ان ارتفاعه متوقف على
ثبوته لاستحالة ارتفاع المرتفع واما الثاني فلان الخطاب المتصل ليس رافعا للحكم المتقدم في الذكر لما بين
ان الخطاب المتقدم لم يرد به الحكم فيما استثني وفيما خرج عن الشرط والغاية وهذا هو الذي سلم المصنف وروده
على حده وان سلم ان المتصل رافع فالقيد مستغنى عنه لانه يمكن تفسير المتقدم على وجه يخرج عنه الخطاب المتصل
وقد اجيب عن اشتمال الحد على الزيادة بانها غير مخلة بصحته وفايدتها التمييز بين النسخ بالصور المذكورة
مبالغة في تفصيل الفايدة ومنهم من يتركها وفيه تامل والاولى ان يقال لا يلزم من كون بعض قيود
الحد غير محترز به زيادة لجواز ان يكون من اجزا ماهية المحدود ووجوب ايرادها في الحد الحقيقي
كالحساس والمتحرك بالارادة في حد الانسان لكون احدهما مستغنى عنه باعتبار الاحتراز وهذا وان
احتمله لكنه بعيد في امثال هذه المعرفات لان جلها بل كلها رسوم وجليس بعلم مع ما قد علمناه نقل
عن القاضي ايضا انه قال النسخ رفع ما هو الذي المتاخر حكم المتقدم ونقل عن الاستاذ ابي اسحاق انه
قال انه بيان انتهى الا ولم يحصل نقله الثاني فقيل هذا يشبه الخلاف في بقا الاعراض فان من قال
ببقايها قال الثاني يفضي الى طريان ضده ثم يزول به ومن قال بعدم بقايها قال الحاصل ينعدم بذاته ثم يحصل
بعده ضده وتلك الدلايل نفيا واثباتا نا اتيته ههنا احتج من اثبت الرفع بان الخطاب قد تعلق بالفعل
واذا تعلق به فيمتنع ان يكون علة تعلقه به لذاته والا لم يوجد المزيل وهو الناسخ وايضا النسخ
في اللغة الازالة فكذا في الشرع والاصل عدم التغيير ولما سبق في نقل الالفاظ الشرعية واجاب
الكرة عن الاول بان الخطاب تعلق بالفعل الى ذلك الوقت فلا يقتضي عدم تعلقه الى المقدم وعن الثاني ان الطريق
لا يعارض المقتضي وبيانه من وجوه احدها انه ليس ارتفاع الحاصل بحدوث الحادث اولى من انتفا
الحادث بحصول الحاصل وليس الحادث لحدوثه اقوى وعدم الثاني حال بقايه ممتنع كعدم الحادث حال
حدوثه واذا استويا في امتناع العدم عليهما استويا في القوة ولان الثاني
العزم
ان

ان حدث له ما لم يكن حال حدوثه فذلك لحدوثه مسا وللحادث فلم يترجح الحادث على الباقي بذلك
الامر لانه اذا امتنع عدمه ذلك الامر هو كيفية الباقي امتنع عدم الباقي لا محالة وان لم يحدث استوى
الباقي لحدوثه مع الحادث واذا او لوية لاحدهما لم يحصل احدهما وبانيها حصول الثاني مشروط بزوال
الاول فتعليله به دور وثالثها الحادث وجد حال وجود القول المنافي واذا لم ينافه رفعه وان وجد
حال عدمه لم يقدمه لامتناع اعدام المعدوم ورابعها المرفوع ليس بخطابه تعالى لقدمه ولا التعلق لانه
عدمي او قديم والا لكان البارئ محلا للحوادث مثل وهذه الوجوه على القاضي الزم لتعويله عليها
في امتناع اعدام الضد بالضد ولمسه ان يقولوا على الاول لا نسلم عدم الاولوية اذ العلة التامة
لعدم الشيء بنا في وجوده وبالعكس ولولا الاولوية لامتنع حدوث العلة التامة لعدمه ولا الوجود
ذكر بهم ح والحاصل ان ما يستلزم امتناع ان يعدم موجودا ويوجد معدوما فيكون باطلا وعلى الثاني لا نسلم انه
مشروط به ولا يلزم من منافاة الشي لغيره كون وجوده مشروطا بزواله كالعلة مع عدم المعلول
لما فاتها مع ان وجود ليس مشروطا بزوال عدم المعلول الذي بوجوده وعلى الثالث ان اثبات العدم ليس اعدام
المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد الموجود وعلى الرابع ان حدوث التعلق لا يوجب كون البارئ محلا
للحوادث قال ـــــــ وقالت الفقها النص الدال على انتها امد الحكم الشرعي مع التاخير
عن مورده واورد الثلاثة فان فسر وامن الدفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتها امد الوجوب
بنا في بقايه عليه وهو معنى الرفع وان فسر والانة لا يرتفع تعلقه مستقبل لزمهم منع النسخ قبل
الفعل كالمعتزلة وان كان لانه بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله
اقول ـــــــ هذا حد ذكره الفقها تحاشيا عن استعمال الرفع والارتفاع وحدهما في
حد النسخ لامتناع الرفع عندهم لشبههم التي يتمسك عليها وعلى فساد ما فيها فاستعملوا الانتها
بدل الرفع ولفظ الامد وهي بمعنى الغاية كالمستغنى عنها اذ الانتها يغني عنها وقولهم مع التاخير
عن مورده اي زمان وروده او عن وروده اورد على هذا ما اورد على نظيره وعلى الثلاثة الاول يعني
كون النص دليل النسخ لا هو وعدم الاطراد وعدم الانعكاس ولقايل ان يمنع ورود الاخرين لجواز ان
يكون مرادهم بالنص الكتاب والسنة ويدخل فيها افعاله عليه السلام واقواله دفعا لايراده فلا يبطل
طرده بلفظ العدل لانه ليس يتفق على هذا التفسير ولا عكسه بفعله عليه السلام لانه نص كما فسرناه ولما
ايضا واطلاق النص على هذا المعنى ليس غريبا وحشيا فصحة زعم استعماله في الحد بل هو اكثر الاستعمال
وفي هذا تنبيه على انه لو فسر الخطاب في حد الغزالي بخطاب الشارع وهو السابق الى الفهم من استعمال
الخطاب في مثل هذا الموضع كما اندفع باستعمال العام وارادة الخاص وهو جوز به غير الاستعمال في الحدود
سقط ورود لفظ العدل على طرده لانه ليس خطاب الشارع واذا عرفت ما عرفت فاعلم انه لما كان
معنى الفقها من الانتها بانها الامد هو المراد من الرفع من المصنف بحاصل الزامهم وبين انه لم ينفعهم
المراد وذلك لان مرادهم من الرفع لو كان ان الحكم قديما والتعلق قديما يعني التعلق المعنوي لا تعلق التنجيز

كما مر بيانه فلم يجد عليهم بطايل وذلك لان المعنى رفع الوجوب مثلا هو ما سنا في بقا الوجوب
على ما كان عليه او بقا الوجوب على المكان كما قال في المنتهى وهو ان انها امد الوجوب على المكلف
بيان في بقاءه وعلى المذهبين فالمراد بالمنافات زوال الوجوب وانعدامه عند وجود المنافي وهذا
المعنى بعينه موجود في انها امد الوجوب لانه بيان في بقا الوجوب على المكلف اذ لو انتهى الامد
زال الوجوب وانعدم فقد وقعوا فيما فروا منه وقالوا المعنى الرفع وان حرموا اللفظ به و
ايضا لو كان فرارهم لانه لا يرتفع تعلق بفعل مستقبل الا زمانا لم يوجد يستحيل رفعه والحكم على ما فسر
متعلق بالمستقبل فهو مع بطلانه تفصيلا لان التعلق بالمستقبل ليس مما لم يوجد فيستحيل رفعه
انما الذي لم يوجد هو المتعلق لا التعلق باطل اجمالا ايضا اذ لو صح ما ذكروه من امتناع
ارتفاع تعلق الحكم بالمستقبل لزمهم منع جواز النسخ قبل الفعل اي قبل وقته كما ذهب اليه
المعتزلة فانهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل وقت الاتيان به على ما سيجي بيانه في المسئلة الاولى وايضا
لو كان فرارهم لان النسخ هو بيان امد تعلق الحكم بالفعل المستقبل اعني التعلق المظنون الاستمرار
فلا خلاف في المعنى اذ لا بد من زوال التعلق المذكور اذ بعد بيان الامد لا يبقى ظن تعلق الاستمرار
للقطع بانقطاع التعلق وانعدامه حينئذ وهو المعنى من الرفع ولا يقال رفع الحكم على ما ذهب اليه
مخالف رفع التعلق الذي الزمت به الخصم لانا قد بينا ان المراد من رفع الحكم هو قطع الخطاب عن
المكلف قالت المعتزلة اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان
ثابتا فيردها على الغزالي والمفيد بالمرة بفعل اقول ——— هذا حد ذكره المعتزلة
وهو من طراد حد الفقها من حيث تحاشوا عن ذكر المرتفع وذكروا بدله زايل وربما ابدلوا الزايل
بالساقط وربما ابدلوه بغير الثابت كل ذلك حذرا من الرفع ولا يخفى ما فيه من الاحتراز بعد
اطلاعك على ما اسلفناك من بيان الحدود المتقدمة وقد اورد على هذا الحد ما اورد على حد الغزالي
من الثلاثة الاول واشتمال الحد على الزيادة وان كان هذا الحد مشتملا على زيادة واحدة وحد
الغزالي على زيادتين ومما اختص به ان يرد على عكسه المفيد عشرة لفعل اي ما امر بفعله مرة واحدة
منه العمرة نسخ فان اللفظ الدال عليه لا يكون دالا على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم زايل
على وجه لولاه لكان ثابتا لان مثل الحكم ثابتا لا مثله هذا ان قرئ الثابت مجرورا صفة للحكم وهو الظاهر
وان قرئ منصوبا صفة للمثل فوجه وروده كذلك لانا لا نسلم ان مثل هذا الحكم ثبت بالنص المتقدم
بل الذي ثبت به هو الحكم لا مثله وبحيث تعلم مع ما قد علمت ان النسخ والتخصيص وان اشتركا من
جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة الا انهما يفترقان من جهة ان
التخصيص يعني ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم مريدا لدلالة اللفظ عليه وان التخصيص
لا يرد على الامر بمامور واحد وانه قد يكون بغير خطاب الشارع كالقياس والعقل وانه قد يكون متقدما
على ما خصصه وانه لا يجوز التخصيص حتى لا يبقى شي وانه غير رافع للحكم المخصص وانه لا يجوز

تخصيص

علم ان النسخ في هذا الكلام والفرق … ما ذكره بعض الفضلاء ان … التخصيص

تخصيص شريعة بشريعة اخرى وانه لا يخرج المخصوص من الاحتجاج به في مستقبل الزمان لبقائه
معمولا به فيما عدا صورة التخصيص اعم من النسخ لانه تخصيص الحكم ببعض الازمان كما في المغير
ببعض الاحوال والاشخاص محل نظر لان هذه الصفات الفارقة ان دخلت في مفهوم التخصيص او لزمته
خارجة عنه لذاته فلا يكون اعم لامتناع صدق التخصيص مع تلك الصفات على النسخ مع وجود
صدق الاعم على الاخص مع جميع صفاته اللازمة له لذاته وان لم يلزمه تلك الصفات كان التخصيص
له اعم من النسخ من جميع الصور المذكورة وعلى هذا يكون تلك الصفات فروقا بين انواع التخصيص
لا بينه وبين النسخ اللهم الا ان يرجع الى الاصطلاح والخلاف اسم التخصيص على بعض الانواع
والنسخ على البعض ولا مشاحة في الاسامي بعد تحقق المعنى قال ——— والاجماع على الجواز
والوقوع وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع اقول ——— لما فرغ من بيان
حقيقة النسخ وما قيل فيه من تعريف وتحرير شرع في اثباته على منكريه وقبل الخوض في الاحتجاج
لا بد من تلخيص محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول اتفق اهل الشرايع على جواز
النسخ عقلا سوى الشمعنية من اليهود والعنانية منهم فانهم ذهبوا الى امتناعه عقلا وسمعا ايضا
وكذا على جوازه سوى الفرقة المذكورة من اليهود والعنانية منهم فانهم وان جوزوه عقلا لم يجوزوه
سمعا كابي مسلم الاصفهاني نقله ايضا وان جوزه عقلا لم يجوزه سمعا مستروحا الى ان النسخ ابطال
وهو منفي في الكتاب لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو مع انه اخص من الدعوى
ضعيف اذ المراد لم يسبقه كتاب يبطله ولا يتلوه سلمنا ان المراد انه لا ياتيه الباطل بالكلية لا نسلم
ان النسخ ابطال لانه قطع للحكم الذي دل عليه اللفظ مع كون المخاطب مريدا القطعه وهو تحقيق للمقصود
لا ابطال وبعد تسليمه فهو يدل على امتناعه في الكتاب خاصة لا على امتناعه في السنة الذي
ادعاه فقوله والاجماع على الجواز يعني به اجماع المسلمين على الجواز العقلي وعلى الوقوع ايضا
وانما اطلق الاجماع مع انه خولف فيه لما مر في الاجماع من انه لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كان
اجماعا وان لم يكن مقطوعا به وقوله وخالفت اليهود في الجواز ان حملناه على الجواز العقلي كان
المراد باليهود الفرقة الاولى وان حملناه على الجواز السمعي كان المراد بهم الفرقتان لا كل اليهود
اذ المراد منهم فرقة ثالثة يسمون بالعيسوية يقولون بجوازه عقلا وسمعا ويعترفون بنبوة محمد عليه السلام
لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وقوله وابو مسلم في الوقوع وان يشعر بان نزاعه فيه لكنه
في الجواز السمعي وهو اعم منه وايضا قوله والاجماع على وقوع النسخ يشعر بان الروافض قايلون
به وليس كذلك على ما يشعر به كلامه في المنتهى وهو ان الروافض وان اعترفوا بوقوعه لكنهم فسروه بالبدا
لكن في هذا الكلام نظر لانهم لا يفسرونه بالبدا لكنهم لما جوزوا النسخ على الله تعالى وحسبوا ان النسخ
لا يكون الا بالبدا جوزوه على الله واعتضدوا فيه بما نقلوه عن النبي عليه السلام انه قال لولا البدا على الله
لحدثتكم بما هو كاين الى يوم القيامة وعن جعفر الصادق انه قال ما بدا لله في شي كما بدا له في اسماعيل ابنه

علي صح

في امره بذبحه وعن موسى بن جعفر انه قال البدا ديننا ودين آبائنا في الجاهلية ولقوله تعالى يمحوا
الله ما يشاء ويثبت وفي ذلك قال شاعرهم ولولا البدا سميته غير هائب وذكر البدا نعت لمن
يتقلب ولولا البدا ما كان فيه تصرف وكان كنار دهره يتلهب وكان كضوء مشرق بطبيعة
وبالله عن ذكر الطبائع يرغب واذا عرفت ذلك فاعلم ان البدا عبارة عن ظهور بعد الخفاء من قولهم
بدا لهم الامر الفلاني اذا ظهر بعد خفائه ومنه قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وبدا لهم سيئات ما عملوا اي ظهرت لهم ولتوقف النسخ على البدا عند اليهود والرافضة حيث
اعتقدوا ان النسخ انما يكون بظهور ما كان قد خفي من المصلحة والمفسدة ومن عين البدا
وغلوا فيها وقعوا ولزم اليهود على جواز النسخ وتبديل شريعة باخرى لما علم من احالة البداء ذلكهم
عليه تعالى ولزم الروافض وصف الباري بالجهل لتجويزهم البدا عليه المستلزم لذلك تعالى عن ذلك علوا كبيرا
مع قوله تعالى وهو بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة
في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الى غير ذلك من النصوص القطعية والادلة
العقلية على ما تشحنت بها الكتب الكلامية الدالة على انه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في
السماء واما ما نقلوه عن اهل البيت فهو من اكاذيب الثقفي والاحاديث التي انتحلها على اهل البيت
فانه كان يدعي العصمة لنفسه وعن ما شاء فاذا ظهر كذبه فيما قال ان الله وعدني كذا غير ابداله فيه
واسند ذلك الى اهل البيت مبالغة في ترويج اكاذيبه واما الاية فلا استدلال فيها لجواز ان يكون المراد
محو المنسوخ واثبات الناسخ في اللوح المحفوظ ومحو السيئات بالحسنات كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
الى غير ذلك من المحامل ويجب الحمل عليها جمعا بين الاية والدلائل على امتناع البدا عليه تعالى واما ما توهموه
من توقف النسخ على البدا فسيتبين بطلانه عند ابطال شبههم قال ــــــــ لنا القطع بالجواز
وان اعتبرت المصالح فالقطع ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات وفي التورية انه امر
آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق اقول ــــــــ هذا شروع منه في الاحتجاج
على المذهب الجمهور وهو ان النسخ جائز عقلا ردا على الفرقة الاولى من اليهود وقد استدل عليه من جهة
العقل بما ذكره وتقريره ان يقال المخالف لا يخلو اما ان يكون ممن يوافق على ان الله تعالى ان يفعل ما يشاء كما
حكم المالكية من غير نظر الى الحكمة وغرض واما ان يكون ممن يعتبر الحكمة والغرض في افعاله تعالى فان
كان الاول فلا يمتنع عليه تعالى ان يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عنه في
يوم العيد للقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا وما نعني بالجواز العقلي الا ذلك واليه اشار
بقوله لنا القطع بالجواز لكن ان لم يعتبر المصالح وان اعتبرت المصالح وهو القسم الثاني فكذلك اذ لا
يمتنع ان يعلم الله استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في آخر لاخرى اذ المصالح
تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال كذلك تختلف باختلاف الازمان والاوقات وعليك باعتبار امر الطبيب
للمريض بدواء خاص في وقت معين لمصلحة ونهيه عنه في آخر لاخرى وقد يستدل على الجواز العقلي من جهة السمع

بقوله

بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
لدلالته على جواز النسخ على الله تعالى شرعا المستلزم لجوازه عقلا اما بالنسبة الى من خالف في ذلك من
المسلمين على ما نقل ان بعضهم انكروا جواز النسخ عقلا فان لم يصح هذا النقل عن معتبر وظاهر لموافقته
على ان الاية من كلامه وهو صدق وهو لا اذا اورد عليهم اجماع الامة على جواز النسخ وان
نبوته عليه السلام لا تصح الا مع النسخ اجابوا عن الاول بانه لا اجماع مع الخلاف وهو ضعيف وعن
الثاني بجواز تأقيت الشريعة المتقدمة الى وقت ورود المتأخرة وذلك لا يكون نسخا كما ان اباحة الافطار
بالليل لا يكون نسخا لايجاب الصوم الى الليل وقد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع
محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره وعلى هذا لا يتوقف صحة النبوة على النسخ هذا واما
بالنسبة الى اليهود فلما ثبت بالادلة القاطعة انه رسول الله وصادق فيما يدعيه من الوحي اليه
فيكون صادقا في كون هذه الاية من كلامه تعالى وكانت حجة عليهم في جواز النسخ وقيل في المنهو
وجه الاستدلال بها ان صحة التمسك بالقرآن ان توقفت على صحة النسخ وقد صح التمسك لصحة نبوته
عليه السلام فيصح النسخ وان لم يتوقف تمسكنا بالاية المذكورة على جواز النسخ وللقائل ان يقول لا يلزم
من عدم توقف صحة التمسك بالاية المذكورة على صحة النسخ وقوع التمسك بها عليها ولا صحته لجواز
توقف صحة التمسك بالاية على صحة النسخ على امور اخر غير صحة النسخ ولا يقال الاصل عدم الافتقار
الى الغير لان المسألة علمية لا يكتفى فيها بالظن كالتمسك بان الاصل كذا وكذا هذا ما يدل على الجواز العقلي
عقلا وسمعا واما ما يدل على الوقوع بالنسبة الى منكريه لكن من اليهود فهو انه قد ورد في التورية
ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك يعني تزويج البنات من البنين باتفاق
وهو النسخ وللقائل ان يقول لا نسلم ان آدم امر بتزويج جميع بناته الى يوم القيامة لجواز ان يكون المأمور
تزويج بناته اللواتي كن في زمانه وعند ذلك فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع
مباح الاصل اذ لم يؤمر من بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخا ولا يكفي في كونه نسخا كون آدم مأمورا
به والا لكان تحريم ما وجب على آخر نسخا وهو باطل قطعا سلمنا كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا
لكن يجوز ان يكون امر آدم مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لا يكون تحريم ذلك على من بعده نسخا لانتهاء
مدة الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان اباحة الافطار بالليل لا يكون نسخا لايجاب الصوم الى
الليل على ما سبق وقد يجاب بمنع هذا الطريق لانتقاض بعض هذا المنع بان الامر لآدم كان مطلقا اذ الاصل
عدم التقييد وهو ضعيف لكونه على المستند وهو غير مسموع سلمناه لكن لا نسلم ان امر آدم كان مطلقا
ممتنعة يحتاج الى دليل اذ التمسك بالاصل لا يكفي وليس ضعفه لما قيل انه كان مقيدا في علم الله تعالى بظهور
شريعة اخرى لانه عين النسخ فان الله تعالى اذا امر بالفعل مطلقا فانه عالم بانه سينسخه ويعلم وقت نسخه
فتقييده في علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ وبمثل هذا اجاب الآمدي عن قولهم في امتناع النسخ وهو
ان الباري تعالى علم استمرار الفعل الى وقت معين وعلم انه لا يكون مأمورا به بعد ذلك الوقت وعند

ذلك فيكون الحكم منهيا بنفسه في ذلك الوقت ولا نتصور بقاؤه والا انقلب على البارى تعالى جهلا واذا
كان منهيا بنفسه فلا يكون لنا سخ موثرا فيه لا في حالة علم الله تعالى انه لا يكون الفعل مامورا فيها ولا
في حالة علم الله انه يكون الفعل مامورا فيها لما فيه من انقلاب علمه الى الجهل واذا لم يكن الناسخ موثرا
فيه فلا نتصور نسخه وقال ـــــ الامر المطلق والبارى علم ان الامر بالفعل ينتهى بالناسخ في الوقت الذى
علم ان النسخ يقع فيه لانه علم انتهاؤه الى ذلك الوقت مطلقا او علم انتهاؤه اليه بالعجز او الموت
ونحوهما بل علم انتهاؤه بالنسخ فلو لم يكن منهيا بالنسخ لانقلب علمه جهلا وعلى هذا فلا يلزم من انتهاء الامر في لم
ذلك الوقت بالنسخ ان لا يكون الامر منسوخا قال ـــــ واستدل باباحة السبت ثم تحريمه
وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندكم وبجواز الاختين ثم التحريم واجيب بان رفع مباح
الاصل ليس بنسخ اقول ـــــ هذه الزامات احتج بها على اليهود منها اباحة السبت يعنى اباحة
العمل فيه ثم تحريم السبت اى تحريم العمل لانه كان مباحا فيه ثم حرم على موسى وقومه ومنها جواز الختان
اذ في شرع ابرهيم كان جايزا بعد الكبر ثم ايجابه يوم الولادة لان موسى عليه السلام اوجبه عليهم يوم الولادة
الطفل ومنها جواز الجمع بين الاختين لكونه مباحا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم التحريم يعنى في شريعة
من بعده والجواب عن الجميع حرف واحد وهو ان ما ذكرتم من الصور كان مباحا بحكم الاصل ورفع مباح الاصل
ليس بنسخ بالاتفاق على ما عرفت عند تحقيق حقيقة النسخ قال ـــــ قالوا لو نسخت شريعة موسى
لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة موبدة قلنا مختلق قيل من ابن الراوندى والقطع انه لو كان عندهم
صحيحا لقضت العادة بقوله عليه السلام اقول ـــــ هذه شبهة لليهود على امتناع النسخ و لهم
توجيهها ان يقال لو نسخت شريعة بشريعة محمد عليهما السلام لبطل قول موسى المتواتر وهو ان هذه الشريعة
موبدة عليكم ما دامت السموات والارض وقوله الزموا السبت ما دامت السموات والارض والتالى
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلدلالة قوله على تابيد شريعته وهو ينافى النسخ واما بطلان التالى فلكونه
حقا صادقا فيما قاله بالاجماع منا ومنكم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه متواتر اذ شرط التواتر استواء الطرفين
والواسطة وهو مفقود فيما نحن فيه اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن مختص بل هو مختلق الى موسى ه
على موسى من قولهم اختلق الكذب اى افتراه وقيل اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندى ليبتغى رضيه دعوى
الرسالة من محمد عليه السلام واقوى قاطع في بطلانه انه لم ينقله احد لرسول الله صلى الله عليه مع حرصهم على دفع ه
قوله ولو كان ذلك عندهم صحيحا لقضت العادة بقوله للنبي عليه السلام سلمنا صحة ما نقلوه لكن لا نسلم انه
اراد من التابيد الدوام لجواز ان يكون المراد منه المبالغة كما جاء في التورية لفظ التابيد مع عدم ارادة دوام كقوله
ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا ه
وكقوله في البقرة التى امر وابذبحها هذه سنة لكم ابدا وكقوله في قصة دم الفصح حيث امرهم ان يذبحوا الحمل
مذبوحا اى عن ناعم الفصح ولا تكسروا منه عظما ويكون لكم هذه سنة ابدا ثم زاده التعبد بذبح البقرة والحمل
عنهم وكقولهم في السفر الثانى قربوا الى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية قربانا دائما لاحقابكم سلمناه ه
لكن

لكن يجوز انه اراد بقوله موبدة ما لم ينسخ بشريعة اخرى سلمنا انه اراد التابيد مطلقا لكن يحتمل انه اراد ه
بالشريعة التوحيد فان قيل هذه الاحتمالات خلاف الظاهر قلنا يجب الحمل عليها دفعا للتعارض من قول موسى وما
ظهر من المعجزات الدالة على صدق النبى عليه السلام في دعواه والرسالة ونسخ شرعه من بعد ما هذا واما العيسوية ه
فيمتنع عليهم تسليم صحة رسالته وصدقه في دعواه بما من المعجزة القاطعة تكذيبه فيما تواتر عنه وهو
دعوى البعثة الى الامم كافة كقوله بعثت الى الاحمر والاسود وقوله بعثت الى الناس كافة وقوله لو كان
اخى موسى حيا لما وسعه الا اتباعى وتوكده نزول القرآن بذلك وهو قوله عزمن قال يا ايها الناس انى رسول الله
اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما اشتهر عنه وتواتر من دعايه لطوايف الجبابرة والاكاسرة وبعثه
الى اقاصى البلاد وطلبه الدخول في ملته والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم في نبوته قال ـــــ
قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له فهو البداء والا فعبث واجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف
باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة شرب دواء في وقت او حال وضرره في آخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن
اقول ـــــ هذه شبهة اخرى لليهود على امتناع النسخ عقلا وتوجيهها ان يقال لو جاز النسخ على الله
لجاز عليه البداء او العبث واللازم كالملزوم باطل اما الملازمة فلان النسخ ما امر به لم يخل من ان يكون لحكمة
ظهرت له لم يكن ظاهرة لحالة الامر او لم يكن لذلك وعلى الاول يلزم البداء وعلى الثانى العبث واما بطلان التالى
فلاستحالة العبث والبداء الذى هو الظهور بعد الخفاء على الحكيم الذى لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في
السماء وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم لزوم العبث لو لم يكن لحكمة وانما يلزم ذلك لو وجب اعتبار المصالح
في افعاله تعالى وهو ممنوع لانتفائه على مسئلة التحسين والتقبيح وقد عرفت حالها وبعد تسليم اعتبار
المصالح فلا نسلم انه لو لم يكن لحكمة لم يكن ظاهرة له لزم العبث لجواز ان يكون لحكمة ومصلحة علم ان لا تبقى ه ظهرت له ثم
تكون عند نسخه اذ لا يبعد ان يعلم الله تعالى في الازل استلزام الامر بفعل من الافعال للمصلحة في وقت
معين واستلزام نسخه للمصلحة في غير ذلك الوقت فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال كمنفعة
شرب دواء في وقت وضرره في آخر وعلى هذا فلو نسخه في الوقت الذى نسخه فيه فلا يكون قد تجدد له ظهور علم ثم
ما لم يكن ظاهرا فاذن لا يلزم من النسخ العبث ولا البداء فبطل ما قالوه قال ـــــ قالوا ان
كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التابيد لم يقبل للتناقض ولانه موبد ليس بموبد ولانه يؤدى الى تعذر
الاخبار بالتابيد والى نفى الوثوق بتابيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم واجيب بان تقييد الفعل
الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم ينسخ قبله فهذا اجدر وقوله
صم رمضان ابدا بالنص يوجب ان الجميع متعلق الوجوب ولا يلزم الاستمرار ولا تناقض كالموت وانما الممتنع
ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ اقول ـــــ هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال
لا يخلو الخطاب المنسوخ حكمه على زعمكم من ان يكون دالا على التابيد ولا يكون وعلى التقديرين يمنع قبول الخطاب
النسخ اما على التقدير الاول والثانية الاستادة ان كان الخطاب المنسوخ مقيدا الى وقت معين فلان ارتفاع بقوله ثم
الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهايه بانتهاء ذلك الوقت وشرط النسخ على ما علمت عدم ان لا يكون كذلك

فاذن الخطاب الدال على التاقيت يمتنع ان يقبل النسخ لانتفا شرطه حينئذ واما على التقدير الثاني واليه
الاشارة بقوله وان دل على التابيد الخ وان دل الخطاب المنسوخ على التابيد وكذلك لم يقبل الخ الخطاب النسخ
او لم يقبل يلزم التناقض للاخبار بانه مؤبد غير مؤبد ويؤدي الى تعذر الاخبار بالتابيد لانه لا يبقى لنا
طريق الى معرفة التابيد بتقدير ارادة التابيد وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد
وهو محال وهو يؤدي الى ايضا الى نفي جواز النسخ مع ان اللفظ للتابيد الى نفي الوثوق بتابيد حكم ما بنا
على جواز النسخ واستلزام ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ولا بشي من الظواهر اللفظية
ولا يخفى ما فيه من اخلال الشريعة والجاد قول الباطنية وايضا يؤدي ذلك الى نفي الجواز مع انه للتابيد
الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ولتوجيه الجواب مع محاذاة ما في الكتاب ان يقال لا نسلم انه
لو ذكر على التابيد لامتنع في قبول النسخ وذلك لان تقييد الفعل الواجب بالتابيد كقوله صوموا رمضان ابدا لا يمنع
النسخ كما لو كان الوقت معينا مثل صوموا رمضان هذه السنة مثلا فانه يجوز ان ينسخ قبل رمضان لما سياتي
بيانه في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فهذا لفظ صوموا رمضان ابدا اجدر ان ينسخ قال في المنتهى
يصح ان يقال صوموا رمضان ابدا ثم ينسخ لانه يصح صوموا رمضان معينا ثم ينسخ فهذا اجدر لانه ثبت الوجوب
لمعين مستقبل ثم لم يستمر وهو معنى النسخ وهذا التعليل غير واضح في كونه اجدر واولى ان يقال انما كان صوموا رمضان
ابدا اجدر بجواز النسخ من صوموا رمضان معينا لجامع كون النسخ فيهما لدفع الحرج مع ان الحرج في التابيد
اكثر فيكون نسخه اجدر وله وجه آخر سياتي بيانه في المسئلة الثانية قولهم هو مناقض للاخبار بانه مؤبد عنه
ليس يتوجه علينا لا نسلم وذلك لان الامر ليس في المستقبل وان كان بصيغة التابيد كقولهم صوموا رمضان ابدا يوجب
بدلالة النص ان جميع الرمضانات كما في مثالنا المذكور لكن متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع
استمرار الوجوب مع الجميع فاذن لا يلزم من صوموا رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفي
الاستمرار بالنسخ التناقض فاذن لا تناقض وذلك كما في الموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يعم الى
جميع عمره ولو كان زمانه سنة متعلق الوجوب لانه يستمر الوجوب معه مائة سنة ولذلك لا يلزم التناقض
عند تبين عدم الاستمرار بالموت وانما الممتنع ان يخبر الشارع بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ لان بعد النسخ
لا يبقى الوجوب فيكذب الاخبار بان الوجوب باق ابدا فان قيل لو جاز كون الشي متعلق الوجوب دائما من
حيث الدلالة اللفظية مع عدم الاستمرار الوجوب معه لزم التلبيس لاعتقاد المكلف دوام الحكم وتابيده
مع انه لا يكون كذلك وهو جهل قبيح وما لزم منه القبح فهو قبيح وهو لا يجوز عليه تعالى عنه علوا كبيرا لا يقال كما جهل
قال ابو الحسين البصري من ان ذلك انما يفضي الى جهل المكلف لو لم يقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس
كذلك بنا على مذهبه في لزوم وجوب البيان الاجمالي في المنسوخ لانا نقول هذا غير واجب لما مر بيانه في مسئلة
تاخير البيان الى وقت الحاجة قلت دلالة الخطاب على التابيد لا يلزمها التابيد مع القول بجواز النسخ فلو
اعتقد المكلف التابيد فالجهل يكون من نفسه لاعتقاده التابيد لا في محله لا من قبل ما اقتضاه الخطاب اذ الواجب
في مثل هذا الخطاب ان يعتقد تابيده بشرط عدم الناسخ سلمناه لكن متى يكون جهل المكلف قبيحا اذا استلزم مفسدة

بدنو على مفسدة جهله واذا لم يكن كذلك الاول ممنوع والثاني مسلم لزوم المصلحة الزيادة لما فيه
من زيادة الثواب لاعتقاده دوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد لقضا الله وحكمه في الاوامر
والنواهي سلمنا كونه قبيحا مطلقا لكن امتناعه على الله مبني على قاعدة الحسن والقبح وقد عرفت ما فيها
واما توجيه الجواب على النظم الطبيعي فان يقال لا نسلم ان الخطاب لو كان مقيدا بوقت لا يقبل النسخ لجواز
ان يكون موقتا وينسخ وقته على ما سياتي بيانه في المسئلة الاولى سلمناه لكن لا نسلم انه لو دل على التابيد لم
يقبل النسخ قوله للزوم التناقض قلنا لا نسلم ووجه النقض عنه ما مر قولهم يفضي الى تعجيز الرب تعالى
مدفوع لجواز ان يخلق لنا العلم الضروري بذلك اعني بالتابيد وما ذكروه من نفي الوثوق غير لازم لانه ان
لم يحتمل اللفظ لنا ويلزمه بالوثوق حاصل وان كان ما يحتمله وجب ان يكون الوثوق به على حسب ما اقتضاه
الظاهر لا قطعا وهو غير مستحيل واما ما ذكروه في الاخير فمن الجميع ادعو عدم التطابق لانا لا نمنع من
جواز نسخ شريعتنا عقلا وانما يمنع شرعا لورود خبر الصادق بذلك عندنا وهو قوله وخاتم النبيين
وقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي والخلف في خبر الصادق محال ومع ذلك فانا لا نستحيل عقلا ان يكون
ذلك الخبر مشروطا بقيد والله اعلم بحقيقة الحال قالوا لو جاز لكان قبل وجوده او
معه او ارتفاعه قبل وجوده او بعده باطل ومعه اجدر لاستحالة النفي والاثبات قلنا المراد ان
التكليف الذي كان زال كالموت لا ان الفعل يرتفع اقول هذه شبهة اخرى لهم ووجهها
ان يقال لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم لكان رفعه اما قبل وجوده او بعد وجوده او مع وجوده والتالي باطل
فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لا رابع بالضرورة واما بطلان التالي فلان ارتفاعه قبل وجوده وكذا بعده
باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممتنع واما ارتفاعه معه فاجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع
النفي والاثبات في شي واحد لاستلزامه كونه موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال وتوجيه الجواب
ان يقال المراد من رفع الحكم ان التكليف الذي كان زال بعد ان لم يكن الا الذي كان في الازل فانه لا يلزم زواله بالنسخ
كما يزول بالموت لكونه سببا من جهة المخاطب يمنع فيقطع تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ سبب من جهة المخاطب
يمنع تعلقه عنه وليس المراد من الرفع ان الفعل الذي تعلق الحكم به يرتفع ليتم ما ذكروه من التقسيم قال
قالوا اما ان يكون الباري علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ قلنا الى الوقت المعين
الذي علم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ اقول هذه شبهة اخرى لهم
قريبة من الشبهة الثالثة وتوجيهها ان يقال لا يخلو الباري تعالى من ان يكون قد علم علما استمرار الحكم المنسوخ ابدا او
علمه الى وقت معين وعلى التقديرين فلا نسخ والقول به باطل اما على التقدير الاول فلاستحالة وقوع
خلاف ما علم الله تعالى ولانقلاب علمه جهلا ولا نسخ اذن لكونه خلاف المعلوم واما على التقدير الثاني فلانتهاء
الحكم بنفسه حينئذ لكون الوقت المعين غاية له وقد علمنا انه ليس بنسخ وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه لو كان
الى وقت معين يعلم الله تعالى انه ينسخ الحكم فيه فانه لا يكون نسخا لان علمه تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ
لا يمنع النسخ على ما سبق وكما قال وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما خالفها وعلى نسخ التوجه

والوصية للاقربين بالمواريث وذلك كثير اقول ــــــــ هل حجة على من انكر وقوع النسخ
او جوازه من المسلمين لان الوقوع في الشرع دليل الجواز وزيادة ودليل الوقوع اجماع الصحابة
والسلف الى زمان ظهور المخالفين على ان شريعتنا ناسخة لما خالفها من الشرائع السالفة فلا نبالي
ان يقال لا اجماع مع الخلاف لان الخصوم مسبوقون لهذا الاجماع فيكون حجة عليهم واجمعوا ايضا على نسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث
وذلك كثير كنسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول
عليه السلام ووجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد
للعشرة المستفاد من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله الآن خفف الله عنكم الاية الى غير ذلك
من الايات مما لا يحصى كثرة فان قيل لا نسلم نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس لانه لم يزل بالكلية لجواز التوجه
اليه عند الاشكال او التعذر فيكون تخصيصا لا نسخا وكذا وجوب التربص حولا كاملا لانه ايضا لم
يزل بالكلية لبقائه عندما اذا كانت مدة حملها سنة واما تقديم الصدقة فانها زالت لزوال سببها
وهو امتياز المنافقين من حيث كانوا لا يتصدقون عن المؤمنين لان شأنهم واحد يمتاز احد الفريقين من الآخر
الا بتقديم الصدقة عند المناجاة قلنا لا خلاف انه كان يجب التوجه اليه حالة عدم الاشكال والعذر
وقد زال ذلك بالكلية فيكون نسخا ثم التوجه اليه عند الاشكال والعذر ليس لنفس بيت المقدس لمساواة
غيره اياه فيه وبه خرج الجواب عن آية التربص اذ لا خلاف بين اهل الملة بان الواجب من التربص كان حولا
كاملا سواء كان زمن الحمل سنة او لم يكن وذلك مما رفع بالكلية ثم تربص السنة عند كونها مدة الحمل ليس لنفس
السنة بل لكونها مدة الحمل المساواة غيرها اياها فيه واما دعوى زوال السبب فهي ممنوعة اذ الاصل عدمه ثم
لا نسلم ان الامر بالتقديم انما كان لتمييز المنافق عن غيره حتى اذا حصل هذا الغرض لا يبقى الامر والا لكان من لم
يتصدق من الصحابة منافقا وهو ممتنع لانه لا يتصدق واحد منهم سوى علي رضي الله عنه على نقل الرواة ويدل
عليه قوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقة فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم قال ــــــــ
مسألة المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي
اقول ــــــــ هذه المسائل وهي ترجمة بالنسخ قبل الفعل قال الامام في البرهان وفي هذه الترجمة
خلل من جهة ان كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يعطف على مقدم سابق
ثم قال والغرض من المسألة انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل المضي من وقت اتصال الامر به
زمن يتسع لفعل المامور به واذا عرفت ما في الترجمة والغرض من المسألة فاعلم ان القائلين بجواز النسخ اتفقوا
على جواز نسخ الفعل بعد التمكن من الامتثال يعني بعد انقضاء زمان يتسع للعبارة المامور بها من وقتها اقدم
فيه على امتثالها او لم يقدم وليس المعنى بنسخه عنه مع مضي وقت امكان ادائه لمن نسخ عنه في الماضي لانه
غير واجب على المكلف لامتناعه ولا ان يوهم بانعقاع تركه فيه لظهور بطلانه لاستحالة الامر بايجاد الموجود بل المراد
نسخ ما يقدر وقوعه من امثال ذلك الفعل عنه في المستقبل كما قال الامام واختلفوا في جوازه قبل التمكن من الامتثال
مرل

مرتي قبل انقضاء الزمان المذكور من وقت اتصال الامر به اعني من وقت المامور به وهو ينقسم قسمين احدهما
ان ينسخ قبل دخول الوقت كما اذا قال حجوا هذه السنة ثم قبل وقته اعني قبل وقت يوم عرفة قال لا تحجوا وثانيهما
ان ينسخ بعد دخول الوقت وقبل انقضاء الزمان المذكور من اوله كما اذا قيل ادع ولذلك وقت كذا فيما درت
فيه الى احضار اسبابه فقبل ذلك قبل احضار الكل من هذه الاسباب لا تذبح ولذلك فههنا قد نسخ هكذا قبل مضي وقت
يسع الذبح فيه لان المفروض انما من احتجوا الى امتثال الامر في اول الوقت وما توانى في احضار اسبابه فذهبت
الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي واكثر الفقهاء الى جوازه فيها ومنع منه جماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي
من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب احمد قال ــــــــ لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل فوجب
جواز رفعه كالموت وايضا فكل نسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه اقول ــــــــ
هاهنا حجتان على المذهب الجمهور توجيه الاولى ان يقال لو ثبت التكليف بالفعل قبل وقت الفعل لجاز نسخه قبل وقت الفعل
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فلانه لو ثبت التكليف بالفعل قبل وقته لجاز رفعه بالموت قبل وقته
لعدم القائل بالفصل ولو جاز رفعه بالموت قبل الوقت جاز رفعه بالناسخ كذلك لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف
عن المكلف وان اختلفا في احدهما من جهة المخاطب والاخر من جهة المخاطب واما حقية المقدم فلما مر
بيانه في المسألة الثالثة من الاصل الثالث من القاعدة الاولى فوجب اذن جواز رفعه اي رفع التكليف الثابت
قبل الفعل بالنسخ حينئذ كما جاز رفعه بالموت وتوجيه الثانية ان يقال كل نسخ كذلك اي هو قبل وقت الفعل
وذلك لان التعلق يعني التكليف بالفعل كما قال في المنتهى لان كلامنا في النسخ وهو رفع الحكم لا رفع الفعل بعد
مضي وقته ومع وقته يمنع نسخه اما بعد الوقت فلان التكليف بذلك الفعل المامور به بعد مضي وقته
منتفي لانتفاء شرطه وهو الوقت واذا انتفى فلا فائدة في رفعه لامتناع رفع المعدوم واما لان المكلف لا يخلو
من ان يكون قد فعل المامور به في وقته او لا فان فعل اطاع وان ترك عصى وعلى التقديرين فلا نسخ واما
مع الوقت فلما سلمته الخصوم من امتناعه حينئذ مصيرا منهم الى لزوم توارد النفي والاثبات حينئذ على شيء
واحد في زمان واحد على ما سيتضح في تقرير شبههم واذا امتنع النسخ بعد وقت الفعل ومع وقته تعين
ان يكون قبل وقته وهو المراد قال ــــــــ واستدل بان ابرهيم امر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر
وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا واجيب بان ذلك لا يمنع رفع تعلق
الوجوب بالمستقبل لان الامر باق وهو المانع عندهم وبانه لو كان موسعا لقضت العادة بتاخيره رجاء
نسخه او موته لعظمه واما دفعهم بمثل لم يؤمر وانما توهم او امر بمقدمات الذبح فليس بشيء او ذبح وكان
يلتحم عقيبه او جعل صفيحة نحاس او حديد فلا يسمع ويكون نسخا قبل التمكن وفي بعض النسخ قبل التمكين
اقول ــــــــ هذه القضية مما تمسك بها بعض الاصحاب في جواز النسخ قبل التمكن وتوجيهها ان يقال ان
ابرهيم عليه السلام امر بالذبح اي بذبح ولده اسماعيل ونسخ عنه قبل التمكن اما المقدمة الاولى فلا وجه الكون
الاول ما روي انه تعالى قال لابرهيم اذبح ولدك وروي اذبح واحدك والثاني قول اسماعيل له لما قال يا بني اني
ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين ووجه الاستدلال

ان قوله افعل ما تؤمر مضارع فلا يعود الى ما مضى في المنام ولا الى العمل افعل ما امرت به ان كان المراد
ذلك بل الى ما يتحقق من الامر في المستقبل وكانه قيل افعل ما يتحقق من الامر فيه قلنا قوله افعل ما تؤمر وان
لم يكن ظاهرا في الماضي لكنه قد يرد ويراد به الماضي ولهذا فلانه لو قال قايل قد امرني السلطان بكذا فانه يصح
ان يقال له افعل ما تؤمر اي ما امرت به ويجب الحمل عليه ضرورة اقدام ابرهيم على الذبح لما اشتهر انه اخرج
اسمعيل الى الصحرا واخذ المدية والحبل وتله للجبين اي صرعه وايضا ضرورة ترويعه الولد بما ذكرنا
وكذلك ما جزم من عزامه بالذبح واذاقه واما الوجهان الاخران فيهما الاقدام والترويع المذكوران
واما المقدمة الثانية وهي انه نسخ عنه الذبح قبل التمكن فلما سبق اما انه نسخ عنه فلانه نسخ عنه بذبح الفدا
لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم واما ان النسخ كان قبل التمكن اي قبل دخول وقت الذبح او بعد دخوله
وقبل مضي زمان يسع الذبح من اوله لا قبل فعله على ما قيل في المشهور لان المعتزلة يجوزون النسخ قبل الفعل كما
اذا امرنا بصلوة بعد الزوال موسعا ولم يتفق للمكلف الاقدام عليها فانهم يجوزون النسخ حينئذ بشرط ان
يكون الماضي من اول الوقت ما يسع للصلوة المامور بها فعلى هذا الالزام من تسليمهم للنسخ قبل الفعل تسليمهم
لمحل النزاع ولانه لو كان بعد التمكن لعصى بتاخيره والمامور به عن اول الامكان فان قيل لا نسلم انه
لو كان بعد التمكن يعصي وانما يلزم ذلك لو كان وقت الامر مضيقا لا يجوز التاخير عنه وهو غير معلوم بل
ممنوع لجواز ان يكون الوقت موسعا وكان النسخ بعد مضي زمان يسع للذبح من اوله فعلى هذا لا يلزم العصيان
ولا كون النسخ قبل التمكن قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه لا يخفى كون الوقت موسعا لا يمنع من دفع
تعلق الوجوب بالمستقبل اي من كون نسخ الذبح قبل التمكن من فعله لكونه قبل دخول وقته وذلك لان الامر
باق على المكلف في الوقت الموسع اذا لم يات بالمامور به واذا كان الامر باقيا عليه في الوقت الموسع وبقا
الامر عليه هو المانع عند الخصوم من جواز النسخ حينئذ طلبا منهم بلزوم موارد النفي والاثبات اذ الكلام مفروض
في نسخ الامر بالاتي على شي واحد في زمان واحد فيمتنع النسخ حينئذ في جميع ازمنة الموسع بنا على شبهتهم لا على
انه مذهبهم لانهم يجوزون النسخ بعد انقضا زمان يسع للعبادة المامور بها ان كان الوقت موسعا فاذا امتنع
نسخ الذبح في وقته الموسع وكذا بعد الوقت بالاتفاق وقد سلم نسخه فيكون قبل وقته وهو المطلوب ويمكن
تقرير هذا الجواب بوجه آخر وهو ان يقال كونه موسعا لا يمنع من كون النسخ قبل التمكن لانه لو كان موسعا والمامور به
والماضي لا ينسخ لما علمت مرارا ولا الحاضر لان الامر باق عليه فلو نسخ لزم التوارد فتعين نسخ المستقبل لكنه
لم يمض منه ما يسع للفعل فيكون النسخ قبل وقت الفعل ولفظه في المنتهى يدل عليه لانه قال ولانه ان كان موسعا
فالماضي لا ينسخ وفي المستقبل لم يمض منه ما يسع الفعل وان سلمناه فلا نسلم ان النسخ حينئذ يكون قبل الوقت
لان المراد من الوقت هو الوقت الذي وجب فيه الفعل فعلى هذا لو كان الوقت موسعا ومضى منه زمان يسع الفعل
الثاني ثم نسخ فانه جائز بالاتفاق وهو نسخ في الوقت لا قبله وتقرير الجواب الثاني ان يقال لو كان الوقت موسعا لقضت
العادة بتاخر ابرهيم عليه السلام الذبح رجا نسخه اي نسخ الذبح عنه او موته لعظمه اي موت ابرهيم لكبر سنه
او لعظم الامر وهكذا اظهر او موت اسمعيل لعظم الامر لاحتمال اللفظ كلا منهما ولقايل ان يقول لا نسلم انه لو كان
موسعا

موسعا لقضت العادة بتاخيره سلمناه لكن لا نسلم انه ما اخر لجواز ان يكون زمان اشتغاله بالذبح هو
آخر وقته الموسع ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين على المستند ولا كيفية التفصي عنه لما عرفت في مواضع واما
دفع الخصوم الاستدلال بهذه القضية بمثل قولهم ان ابرهيم لم يؤمر وانما توهم الامر ولهذا قال اني ارى
في المنام اني اذبحك ولا اصل للمنام حتى يثبت به الامر فان سلمنا انه امر ولكن لا نسلم انه امر بالذبح بل امر
بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحرا واخذ المدية والحبل وتله للجبين ولهذا قال قد صدقت الرؤيا
ولو امر بالذبح لصدق بعض الرؤيا فليس بشي اما الاول فلان منام الانبيا عليهم السلام فيما يتعلق بالاوامر والنواهي
وحي معمول به واكثر وحي الانبيا عليهم السلام كان بطريق المنام وقد روي عنه عليه السلام ان وحيه ستة اشهر كان
بالمنام ولهذا قال الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة لان زمان الوحي كان ثلثا وعشرين
سنة ونسبة ستة اشهر الى ثلث وعشرين سنة هي نسبة واحد الى ستة واربعين ويؤكده قوله عليه السلام ما احتلم
نبي قط لغي ما يتشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل الاحتلام هذا مع انه لو كان حتما لا وحيا
لما جاز لابرهيم العزم على الذبح المحرم بمنام لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفدا واما الثاني فلانه
لو كان مامورا بالمقدمات لما احتاج الى الفدا لكون المامور به قد وقع ولما سماه بلاء مبينا ولا بلاء في المقدمات
ولما قال الذبيح ستجدني ان شاء الله من الصابرين اذ لا صبر فيها عليه وجواز كون تسمية الكبش فداء عن الامر
المتوقع لا عن الامر الواقع وكون قوله بلاء مبينا وكذا قول الذبيح بنا على ابهام عاقبة الامر بالمقدمات
عليهما مع انه ظهر حينئذ عاقبة الذبح مدفوع على اصول الخصم لما فيه من تفريط المكلف في الجهل حيث اوجب عليه
ما يظهر منه الامر بالذبح ولا امر واما دفعهم بمثل قولهم سلمنا انه كان مامورا بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ
عنه بل ذبح وكان يلتحم عقيبه ولهذا قال تعالى قد صدقت الرؤيا سلمنا ان الذبح حقيقة لم يوجد لكن قد روي
انه تعالى منعه من الذبح بان جعل على عنق ولده صحيفة من نحاس او من حديد مانعة له من الذبح لان ذلك
كان بطريق النسخ فلا نسمع اما الالتحام فلانه لو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من آياته الظاهرة وحيث لم ينقله سوى
بعض الخصوم دل على ضعفه واختراعه منهم وقوله قد صدقت الرؤيا معناه انك عملت في المقدمات عمل
مصدق للرؤيا بقلبه واما حديث الصحيفة فلانه لا يصح من المعتزلة لكونه تكليفا بما لا يطاق ولانه لو كان
كذلك لاشتهر لكونها من المعجزات العظيمة ولانه يلزم ان يكون نسخا قبل التمكن لا بمعنى كونه نسخا قبل مضي وقت يسع
الذبح بل بمعنى كونه نسخا قبل التمكن من الامتثال والاتيان بالمامور به اذ لا تمكن من الذبح مع وجود الصحيفة
المذكورة واذا صح النسخ قبل هذا النوع من التمكن المتنازع فيه لعدم القايل بالفصل وفي المعتبر ما يمكن
به على ما قلت لانه قال ثم بعد ذلك يكون نسخا قبل التمكن وهو معناه وله محمل آخر يظهر بالتامل قال
قالوا ان كان مامورا به ذلك الوقت توارد النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ ووجب ان لم يكن الا قبله
وانقطع التكليف عنده كالموت اقول هذه هي شبهة المخالفين وقد اشرت اليها في اثنا الكلام
وتوجيهها ان يقال الفعل المنسوخ ليس مامورا به ذلك الوقت اعني قبل دخول وقته او بعده وقبل انقضا زمان
يسع الفعل المامور به واذا لم يكن مامورا به فلا يكون فيه نسخا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلانه لو كان

ماموراً به حينئذ ونسخه اي نهي عنه لزم توارد النفي والاثبات على كل واحد في وقت واحد ولقايل ان يقول هذه شبهة نفي النسخ مطلقا اذ يقال الفعل المنسوخ لا يكون ماموراً به وقت النسخ والا لزم التوارد واذا لم يكن ماموراً به حينئذ فلا يكون في رفعه نسخا وعلى هذا فلا يجوز التمسك به تفريعا على القول بالنسخ وتوجيه الجواب ان يقال انه لم يكن ماموراً به ذلك الوقت بل كان ماموراً به قبل ذلك الوقت ويبين انقطاع التكليف عند ذلك الوقت بالناسخ كما يبين انقطاع التكليف بالموت وان كان ماموراً به قبل الموت من غير لزوم محال قال ——— مسئلة الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا خلافا فالصوم واجب مستمر ابدا لنا لا يبعد ان يعلم مصلحة غدا ثم ينسخ قبله قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت اقول ——— هذه ثانيتها وهي في بيان ان الحكم للخطاب اذا كان بلفظ التابيد كقوله صوموا ابدا هل يجوز نسخه ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى جوازه خلافا لقوم فجواز نسخ مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لان نسخ هذا يودي الى التناقض وهو ظاهر على ما عرفت قيل خلافا في نسخ صوموا ابدا خلافا للشذوذ من الاصوليين حجة الجمهور ان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع مع ذلك ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه محال فيكون جايزا فان قيل لفظ التابيد جار مجرى التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه واذا جرى مجراه فهذا لا يجوز نسخها لا تفاق فكذا ذاك قلنا لا نسلم انه يجري مجرى التنصيص على كل وقت بعينه بل هو في العرف قد يطلق للمبالغة كقولهم لقايل لازم فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا الى غير ذلك ومن هذا نعرف ما وعدنا بيانه من كون صوموا ابدا اجدر بجواز النسخ من رمضان معينا لان دلالة الاول على المنسوخ ظني كالعام بالنسبة الى الاشخاص بخلاف دلالة الثاني فانه قطعي وان سلمنا انه جار مجراه لكن لا خفا ان صوموا ابدا لا يزيد في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص عليه على قولنا صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل العمل لما اسلفناه من البيان كذلك يجوز نسخ الاخر شبهة المخالف ان نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد يستلزم التناقض لان التابيد معناه انه دايم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايما غير دايم وهو متناقض وتوجيه الجواب ان يقال انه لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله بالناسخ كانقطاعه قبله بالموت وقد تقدم هذا مرة فلا حاجة الى الاطناب فيه قال ——— مسئلة الجمهور جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة المكلف قد يكون في ذلك وايضا فانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحي اقول ——— هذه ثالثتها وهي في انه يجوز عقلا وشرعا نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافا للاقلين حجة الاكثرين على الجواز العقلي ان مصلحة المكلف قد يكون في ذلك اعني في نسخ الحكم من غير بدل هذا ان قلنا برعاية الحكمة في افعاله تعالى وان لم نقل بها فهو اظهر لان رفع حكم الخطاب بعد ثبوته حينئذ لا يكون ممتنعا لان الله تعالى له ان يفعل ما يشا ويحكم ما يريد ولانا لو فرضنا وقوعه

لم يلزم

لم يلزم عنه لذاته محال في العقل ولا معنى للجايز عقلا سوى هذا وايضا الوقوع في الشرع فانه دليل الجواز وزيادة ذلك كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر وتحريم ادخار لحوم الاضاحي فانه نسخ من غير بدل وهو المطلوب قال ——— قالوا نات بخير منها او مثلها واجيب بان الخلاف في الحكم لا في اللفظ سلمنا لكن خصص سلمناه ويكون نسخه بغير بدل خيرا لمصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع فمن اين لم يجز اقول ——— هذه شبهة الاقلين وتوجيهها ان يقال انه تعالى اخبر بقوله ما ننسخ من آية الآية انه لا ينسخ الا ببدل والخلف في خبره الصادق محال وتوجيه الجواب ان يقال الخلاف انما هو في جواز نسخ الحكم لا الى بدل لا في جواز نسخ اللفظ لا الى بدل وما ذكرتموه انما يدل على لزوم البدل في لفظ الآية لا في نسخ حكمها سلمنا دلالته على لزوم البدل في نسخ الحكم لكنه عام يقبل التخصيص وقد خصص بما ذكرنا من الصور فلا يعم كل حكم سلمنا عدم تخصيصه لكن قد يكون نسخ الحكم من غير بدل خيرا للمكلف لمصلحة علمت في الازل ثابتة في الرفع دون الاثبات ولو سلم انه لم يقع شرعا فمن اين لم يجز عقلا قال ——— مسئلة الجمهور جواز النسخ باثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ التخيير في الصوم والفدية وصوم عاشورا برمضان والحبس في البيوت بالحد اقول ——— هذه رابعتها وهي في بيان ان القايلين بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان الى حله والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة اختلفوا في جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب اكثر الفقها وجمهور المتكلمين والفقها الى جوازه خلافا لبعض الشافعية وبعض الظاهرية ثم منهم من منع سمعا لا عقلا حجة الجمهور على الجواز العقلي ما تقدم من ان مصلحة المكلف قد يكون فيه وعلى الجواز الشرعي وقوعه في الشرع فمن ذلك انه تعالى اوجب في ابتدا الاسلام صيام رمضان مخيرا بينه وبين الفدية بالمال ثم نسخ التخيير بتحتم الصوم وهو اثقل من الاول ومنه انه نسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وهو اثقل وكذلك نسخ في البيوت الذي كان حدا للزنا في ابتدا الاسلام بالحد وهو الضرب بالسياط والتغريب من الوطن في حق البكر والرجم بالحجارة في حق الثيب وكونه اثقل من الاول ظاهر قال ——— قالوا ابعد في المصلحة قلنا يلزمكم في ابتدا التكليف وايضا قد يكون علم الاصلح في الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عمومه فسياقها للمال في تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تسميته للشي بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وان سلم القول مخصوص بما ذكرناه كما خصت ثقال التكاليف والابتلاء باتفاق قالوا نات بخير منها او مثلها والاشق ليس خيرا للمكلف واجيب بانه خير باعتبار الثواب اقول ——— هذه شبهة ثلث للمخالفين توجيه الاولى وهي من جهة العقل ان النقل الى الاثقل ابعد في المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزايدة وان تركوا استضروا بالعقوبة وهو غير لايق بحكم الشارع وتوجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم

علينا فهو لازم عليكم في ابتداء التكليف لنقل الخلق من الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وايضا قد يكون عز شانه وبهر برهانه قد علم ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما ينقلهم من السقم الى الصحة ومن القوة الى الضعف وهذا ايضا من صور النقل الى الاشق فهو الجواب لهم عن صور الالزام فهو جوابنا في محل النزاع وتوجيه الثانية وهي من جهة السمع ان يقال لو جاز النقل الى الاثقل لزم الخلف في خبر الصادق لدلالة قوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر على ارادة التخفيف واليسر ونقل الاخف الى الاثقل يدل على ارادة التثقيل والتعسير وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم عموم الاية ودلالتها على ارادة التخفيف والتيسير في كل شيء والمال تخفيف الحساب وتكثير الثواب او في الحال ولكن بالمجاز تسمية الشيء وهو الاثقل فيما نحن فيه بعاقبته وهي التخفيف لو قوعه ماليه باعتبار تحصيل ما من الثواب الجزيل على الاعمال الشاقة كقوله لدوا للموت وابنوا للخراب لانه لما كان زمال الولد والبنا الى الموت والفنا جعلهما الغاية ومثل قوله عن من قايل فما اصبرهم على النار وقوله انما ياكلون في بطونهم نارا ودلالة السياق على احد الامرين هي قرينة من دلالة الاقتضا وهي من حيث يتوقف صدق المتكلم على اضمار وتقرير سلمنا ارادة التخفيف والتيسير في كل شي في الحال حقيقة واليه اشار بقوله وان سلم العموم يعني ارادة المذكورين وهما التخفيف والتيسير في كل شي حالا وعاجلا لا مالا واجلا لكن الاية مخصوصة بما ذكرناه من الادلة الدالة على الوقوع جمعا بين الادلة كما انها مخصوصة بالاتفاق بثقال التكاليف المبتداة وبالابتلاء في الاموال وفي الانفس وتوجيه الثالثة وهي سمعية ايضا يقال الاشق ليس بخير للمكلف والناسخ خير فالناسخ لا يكون اشق اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلقوله عز من قايل ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اذ المعنى بخير منها لكم والا فالقران لا تفاضل فيه وتوجيه الجواب بمنع الصغرى واسند بان الاشق خير باعتبار الثواب اذ الاشق اكثر ثوابا ولهذا قيل لعايشة رضي الله عنها ثوابك على قدر نصبك وقيل افضل الطاعات احمزها وان قل اي اشقها على النفس ونصره قوله ذلك انهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ومنه قيل ان تفخيم لام الله ادخل في الثواب من ترقيقه لان التلفظ باللام المفخمة لكونها بكل اللسان اشق من التلفظ باللام المرققة لانها من طرف اللسان وعن هنا نودي في التورية يا موسى اجب ربك بكل قلبك ليكون اشق وادخل في الثواب ويمكن منع الكبرى ايضا وسنذكرها ظاهر لانا لا نسلم ان الناسخ مطلقا خير من المنسوخ لقوله او مثلها سلمنا انه خير مطلقا لكن لا نسلم ان المعنى خير منها لكم واما ان القران لا تفاضل فيه فلا يخفى ضعفه قال

مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وايضا الوقوع عن عمر فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ونسخ الاعتداد بالحول وعن عايشة كان فيما انزل عشر رضعات محرمات والاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه اقول هذه خامستها وهي بيان ان الجمهور سوى فرقة شاذة من المعتزلة

اتفقوا

اتفقوا على جواز نسخ التلاوة دون الحكم اي نسخ اللفظ دون المعنى وعلى جواز العكس وهو نسخ المعنى دون اللفظ وعلى جواز نسخهما معا محتجين عليه بالمعقول وهو ان تلاوة حكم لانها عبادة ولهذا يثاب عليها بالاجماع ولقوله عليه السلام من قرا القران واعربه فله بكل حرف عشر حسنات وكذا ما يترتب عليها من الوجوب والحرمة وغيرهما حكم واذا كانا حكمين جاز ان يكون اثباتهما مصلحة في وقت ومفسدة في اخرى فيكون اثبات احدهما مصلحة دون الاخر واذا كان كذلك جاز رفعهما معا ورفع احدهما دون الاخر وبالمنقول ايضا الدال على الوقوع المستلزم للجواز العقلي وزيادة اما ما يدل على نسخ التلاوة دون الحكم فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وما روي عن ابن عباس انه قال نزل في قتلى بير معونة بلغوا اخواننا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرا لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم واما ما يدل على نسخ الحكم دون التلاوة فهو نسخ حكم اية الاعتداد بالحول وهو قوله عز من قايل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج واما ما يدل على نسخهما معا فهو ما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخ بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصوليين ترددوا في ان المنسوخ لفظه سواء كان منسوخ المعنى ام لا هل يجوز ان يمسه المحدث ويتلوه الجنب والاشبه الجواز عند المصنف والمنع عند الامدي قال قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك قالوا بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل وتزول فائدة القران قلنا مبني على التحسين فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزا وقرانا يتلى اقول ها هنا شبهتان للمخالفين توجيه الاولى وهي انه لا يجوز نسخ احدهما دون الاخر ان يقال تلاوة الاية مع حكمها بمنزلة العلم من العالم والمفهوم من المنطوق فكما لا ينفك العلم من العالمية اي مع كونها مغايرة لقيام العلم بالذات قال في المنتهى واجيب بمنع التغاير في الاول فان العالمية قيام العلم بالذات ولمنع بالخالد كما قلت لا نسلم ان الكلام لتبرع فيلازمهما اذ نفس العلم من غير اعتبار قيامه بالذات لا يستلزم عالمية لكن الذات فاذن ليستلزم العالمية لو سلم هو قيام العلم بالذات لكنه غير مسلم لاتحادهما ومنع المفهوم يعني منع نفس المفهوم او ملازمته للمنطوق وهذا هو الاظهر وقد صرح به الامدي ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لا دواما اي في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه فاذا نسخ اللفظ لم ينتف المدلول اذ لا يلزم من انتفاء الامارة في طرف الدوام انتفاء ما دلت عليه وكذلك العكس اذ لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل دل عليه انتفاء الامارة الدالة عليه وتوجيه الثانية وهي تخصص امتناع نسخ الحكم دون التلاوة ان يقال لو جاز ذلك لزم تجهيل المكلف والعبث واللازم باطل فاللازم مثله اما الملازمة فلان بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع المكلف في الجهل وتزول فائدة القران ايضا امروه عن الحكم حينئذ فيلزم العبث واما بطلان اللازم فانه مبني على التحسين وقد سبق الكلام عليه في صدر الكتاب سلمناه

لكن لا نسلم الملازمة اما لزوم الجهل فلانه لا جهل مع دليل النسخ لان الناظر ان كان مجتهدا عرف دليل النسخ
وان كان مقلدا يرجع اليه لان فرضه تقليد المجتهد العارف بدليل النسخ واما لزوم العبث فلانه لا عبث مع الفايدة
لوهم وهي كونه معجزا او قرانا يتلى ليثاب وقيل بقا التلاوة مع نسخ الحكم وبالعكس يعرى عن الفايدة ويوهم لاشتغا
نفي الحكم لنسخ التلاوة وثبوته لبقايها وهو عبث وتجهيل قبيح من الشارع كان كالحجة الاولى في امتناع نسخ
احدهما دون الآخر والجواب ان ايهام بقا الحكم او نفيه انما يلزم لو لم يوجد بقا التلاوة الدليل الرابع
لو كان يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول بعد ثبوته وهما ممنوعان واما فايدة بقا الحكم دون التلاوة فظاهر
وفايدة عكسه قد تقدمت قال ——— مسئلة المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه
خلافا للمعتزلة واما جواز نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمتغير كايمان زيد وكفره مثله خلافا
لبعض المعتزلة واستدلالهم بمثل انتم مامورون بصوم كذا ثم نسخ يرفع الخلاف اقول ———
هذه سادستها في بيان نسخ الاخبار فنقول النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاعلم انه
لا خلاف بين القايلين بجواز النسخ في جواز نسخ تلاوة الخبر ماضيا كان او مستقبلا وفي جواز النسخ تكليفا
بالاخبار بشي عقليا كان او شرعيا او عاديا بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشي فينسخ عنا التكليف بذكر الاخبار
سوا كان نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجوده تعالى او يتغير كالاخبار بكفر زيد
او ايمانه لكون كل منهما حكما شرعيا وجواز ان يكون مصلحة في وقت مفسدة في آخر لكنهم اختلفوا في جواز نسخ
تكليفا بالاخبار عما لا يتغير تكليفا بالاخبار بنقيضه فمنعت المعتزلة منه لكونه كذبا والتكليف به قبيح
وهو غير متصور من الشارع وهو لا نتناوله به فاسد اذ الحسن والقبح باطل وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالاخبار
بنقيض الحق لان الاصل عدم غيره من الموانع والبا في قوله بالاخبار الاول متعلقة بالتكليف وفي الثاني بقوله
نسخ ومعنى كلامه انه يجوز نسخ تكليفا بالاخبار بشي على اي وجه كان بالاخبار بنقيضه اي بنقيض ذلك الشي
خلافا للمعتزلة لانهم لا يجوزونه في جميع الصور على ما يقتضي اطلاق كلامه لما علمت ان الخلاف ليس في الكل
بل في البعض المذكور وان كان الثاني اعني وان كان النسخ لمدلول الخبر فلا يخلو المدلول اما ان كان مما لا يتغير كمدلول
الخبر بوجود الاله وحدوث العالم او كان مما يتغير فان كان الاول فقد اتفق الكل على امتناع نسخه واليه الاشارة
بقوله فباطل اي اجماعا وان كان الثاني وهو المدلول المتغير كايمان زيد وكفره فقد اختلفوا فيه فذهب القاضي ابو بكر
والجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقها الى امتناع رفعه وهو مختار المصنف اذ تقرير كلامه ان نسخ
مثل نسخ مدلول خبر لا يتغير اي مثله في كونه باطلا بالاجماع كبطلان المقيس عليه لانه مختلف فيه ولا ما قيل من
ان نسخ الخبر يوهم الكذب ويستلزم قوله اهلكت عادا اما اهلكتهم لانا نجيب عن الاول بان الكذب انما يلزم لو لم يمكن
حمل الناسخ على غير ما اريد من الخبر الاول وبان نسخ الامر يوهم ايضا البدا فان قلت النهي دل على ان الامر لم يتناول
ذلك الوقت قلت والناسخ ايضا دل على ان الخبر لم يتناول تلك الصورة وعن الثاني ان اهلاكهم كرر بان اراد باهلاكهم
اهلاك بعضهم كان ذلك تخصيصا بل لما قال في المنتهى وهو قوله لنا انه ان كان نصا وعلم القصد اليه فالخبر الثاني
نقيضه وهو باطل وان كان ظاهرا فالثاني تخصيص ومعناه على ما اجيب ان المدلول المنسوخ لا يخلوا اما ان يكون قد
تعين

تعين كونه مرادا من ذلك الخبر فان كان الخبر نصا فيه ولكن قد علم القصد الى ذلك المدلول بالقراين وغيرهما فالخبر
الثاني يكون نقيضه وهو باطل لتنزه عنه منصب الشارع او لم يكن قد تعين كونه مرادا منه بان كان الخبر
ظاهرا فيه وعلى هذا يحتمل ان يكون الخبر الثاني ناسخا لمدلول الاول ويحتمل ان يكون تخصيصا له لاحتمال الارادة
وعدمها واذا احتمل واحتمل فعليكم الترجيح وهو معنا لما تقدم من ان التخصيص اولى من النسخ لكونه اغلب
لان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والدفع اهون من الرفع الى غير ذلك من الترجيحات
واذا لا نسخ على التقدير مع انحصار مدلول الخبر في احدهما فلا نسخ لمدلوله مطلقا سوا كان ماضيا او مستقبلا
وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فان قيل لا نسلم ان الخبر الثاني يكون نقيضه لامكان حمله على ما لا يناقض الاول
قلنا لا يضرنا لانه لو كان كذلك كان حمله على التخصيص اولى والحاصل ان مدلول الخبر اما متناقض ويتنزه منصب
الشارع عنه اولا وحينئذ يتعين حمل الثاني على التخصيص وذهب بعض المعتزلة كابي عبد الله البصري والقاضي
عبد الجبار وابو الحسين الى جوازه ومنهم من فصل بين خبر الماضي والمستقبل فمنع في الماضي كالاخبار بما وجد من
ايمان زيد وجوزه في المستقبل واختار الامدي جوازه مطلقا اي في الماضي والمستقبل والوعد والوعيد وغير
ذلك فيما كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما فيما كقوله عمرت نوحا الف سنة ولا عذبن الزاني ابدا
واوجبت الحج كذلك فاستدل عليه بانه اذا كان الخبر كما وصفنا امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض
ما تناوله اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور كما في الاوامر والنواهي وهو باطل لما قلنا من انه انما يصح في
الاوامر والنواهي لا يؤدي فيهما الى ايهام الكذب بخلاف الخبر كاهلك الله زيدا ثم اهلكه لا يقال لانهم ان تقولوا هذا لانه صح
غير وارد علينا لان مدلوله غير متكرر والقول المتكرر يمكن رفع بعضه وبقية البعض بخلاف غير المتكرر
كاهلاك زيد فانه يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه مع الاخبار عن ايجاده لكان كذبا لاتحاد المثبت والمنفي
بل لما قلنا من ان احتمال التخصيص راجح على احتمال النسخ واستدلالهم يعني استدلال المجوزين بجواز نسخ الخبر الذي
يكون مدلوله حكما شرعيا تكليفا نحو انتم مامورون بصوم كل رمضان وامرتكم بكذا او نهيتكم عن كذا
واوجبت عليكم الى غير ذلك يرفع الخلاف منهم وبين المانعين لانهم يجوزون نسخه معللين الجواز بان الخبر اذا كان
كما وصفنا كان في معنى الامر والنهي واذا كان كذلك جاز نسخ حكمه كما جاز نسخ حكم الامر والنهي وقول الامدي
انهم ان ارادوا بكونه في معناه ان صيغته كصيغته فهو خلاف الحس وان ارادوا به انه يفيد ايجاب الفعل
كالامر فمسلم ولكن لا نسلم ان يكون هو هو اذ لا يلزم من اشتراك المختلفين في لازم اتحادهما ضعيف اذ المراد من كونه بمعناه
افادته الايجاب والتحريم فقط لا على وجه يحتمل الصدق والكذب لا يخرج عن كونه خبرا او الكلام فيه وفي ذلك
القدر حصول المطلوب لانا نجوز نسخ حكم الخبر اذا كان كذلك فلا حاجة الى دعوى اتحادهما التمنع والاظهر ما
قال في المنتهى قالوا اذا قال انتم مامورون بصوم كل رمضان جاز نسخه قلنا لانه بمعنى صوموا فليس بخبر
تقريره ان هذا القول من الشارع ان كان بعد ايجاب صوم كل رمضان وحينئذ يكون خبرا فالنسخ يكون للخطاب
الموجب لا لهذا الخبر وان كان ابتدا كان انشا لايجاب الصوم بمعنى الامر لا مرادا وفرق بين قولي الشارع
اوجبت عليك الصوم وصم في كونهما امرين اذ صيغة افعل غير لازمة على ما سبق في الاوامر ونص النهي عليه

ووجه كونه اظهر لا يخفى واما استدلالهم ايضا بجواز اما افعل كذا ابدا ثم قوله اردت عشر سنة
بعد كمه الطايل لانه تخصيص متحقق بالاتفاق وليس بتقدير كلام المصنف ما سبق الى اوهام بعض القاصرين
وهو ان مراده ان النسخ المتغير مثل نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه او كمثله في ان المختار جواز نسخه لان ما نقلنا
من كلامه في المنتهى وسياق كلامه هنا من توسيط قوله واما نسخ مدلول الخبر لا يتغير فباطل ينافي
ذلك ولا يخفى عليك الاطلاع على التنافي بينهما بعد ما احطت علما بما ذكرناه قال ——— مسئلة يجوز
نسخ القرآن بالقرآن كالعدتين والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد وبالمتواتر واما نسخ المتواتر
بالآحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام كما تقدم لنا قاطع فلا يقابله المظنون اقول ———
هذه سابعتها وهي في بيان ان القايلين بالنسخ اتفقوا ما طبة على جواز نسخ القرآن بالقرآن لتساويه
في العلم به ووجوب العمل وذلك كما نسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشرا واليه الاشارة بقوله
كالعدتين وعلى جواز نسخ الخبر المتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد وذلك انه كما روي عنه عليه السلام انه قال
وشارب الخمر فان شرب الرابعة فاقتلوه فنسخ ذلك بما روي عنه انه حملا عليه من شرب الرابعة فلم
يقتله وعلى جواز الآحاد بالمتواتر واما عكسه وهو نسخ المتواتر بالآحاد فقد اتفقوا على جوازه عقلا
واختلفوا في جوازه سمعا فنفاه الاكثرون واثبت الاقلون وهم اهل الظاهر كداود وشيعته وهذا
الخلاف لتخصيص العام والمتواتر بالآحاد فان الاكثرين على جوازه كما تقدم في المسئلة الخامسة من
القسم الثاني في تخصيص العام بالمنفصل والفرق ان النسخ تقتضي رفعه وكان المصنف لما اشار الى ذلك لسد فيه
به اقوى شبه الخصوم وهو قياسهم جواز النسخ على جواز التخصيص بجامع دفع الضرر المظنون اقوى فبابه
الفرق الفادح لا قياس ولذا لو لم يكن الفرق لان القياس انما يفيد في الامور الظنية مسلم قالوا بان ما عرفته
من هذا القبيل وهذا اولى مما احتج به في المشهور عن القياس وهو ان الصحابة رضي الله عنهم فرقوا بين النسخ
والتخصيص لان بعده التفرقة عنهم ممنوعة عند الخصم هذا مع ان القياس لو سلم لا يتم مطلوب الخصم اذ القياس
لا يدل الا على الجواز والنزاع في الوقوع ان صح ما قيل من الاتفاق على الجواز عقلا وشرعا والاحجة
في الوقوع حجة الجمهور ان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والمظنون لا يقابل القاطع بالاتفاق فعلى هذا
يجب العمل بالمتواتر وتاخيره وجهل التاريخ فان قيل لا نسلم ان المظنون لا يقابل القاطع مطلقا بل الذي
لا يقابل هو مظنون السند والمتن المقطوعهما اما مظنون السند مقطوع كخبر الواحد اذا كان نصا فقد يقابل
ويترجح على مقطوع السند مظنون المتن او يساويه كالمتواتر اذا كان ظاهرا وذلك ان الظن الحاصل من
الخاص اذا كان نصا احادا اقوى من الظن الحاصل من العام اذا كان متواترا الآن تطرق الضعف الى الواحد
من جهة كونه واحتمال غلط والى العام من جهة تخصيصه احتمال تطرق التخصيص الى العام اكثر من تطرق الكذب
الى العدل فكان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى ولهذا جوز الاكثرون تخصيص العام بخبر الواحد سلمنا انه
ليس اقوى فلا اقل من المساواة ولهذا توقف بعض الافاضل كالقاضي ابي بكر في جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد على
ما مر في مسئلة الخامسة المذكورة سلمنا لكن لا نسلم ان المتواتر قاطع والآحاد ليس كذا الواحد وليس كذلك لانا
يجوز

يجوز صدقه قلنا الجواب عن الاول ان المتواتر الذي عارضه خبر الواحد لم يكن نصا بل كان ظاهرا كان
تاما مثلا والخبر خاصا خارج عن محل النزاع لامتناع حمل الخبر الواحد على كونه ناسخا حينئذ لوجوب حمله
على كونه مخصصا لان الجمع بينهما ممكن والجمع بين الادلة بقدر الامكان واجب ولما مر ان التخصيص اولى من
النسخ وامتناع الحمل على المرجوح مع وجود الراجح وعلى التقديرين فلا يقابل المظنون وفي المظنون امكن
الجمع بينا وبالاحدهما نوجب كما ذكر في تخصيص العام وكانه سقط من كلامه في المنتهى من قوله ويحمل وبين
قوله لنا هذا وان كان ظاهرا اوجب الجمع بينهما اوما هو بمعناه قال ——— قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا
منادية عليه السلام الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم اجيب علموا بالقراين لما ذكرناه
قالوا ايرسل الآحاد بتبليغ الاحكام مبتداة وناسخة اجيب الآن يكون ما ذكرناه فيعلم بالقراين لما ذكرناه
قالوا قل لا اجد نسخ بنهيه عن كل ذي ناب من السباع فالخبر اجدر اجيب انما بنهيه وانما بان المعنى
لا اجد الآن وتحريم بحلال الاصل ليس نسخ اقول ——— هذه شبهة ثلث للخصوم وهم الظاهرية
وقد تمسكوا بها على الوقوع وهي يصلح دليلا على الجواز الشرعي ان كان النزاع فيه توجيه الاولى ان يقال ان
اهل مسجد قبا لما سمعوا منادية اي منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي الا ان القبلة قد حولت عن
بيت المقدس الى الكعبة فاستداروا الخبر الواحد هو المنادي ولم ينكر النبي عم وجوب التوجه الى بيت
المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة كان اهل قبا يصلون الى بيت المقدس بناء عليها اذ لم توجد الكتاب
ما يدل عليه وتوجيه الجواب ان يقال هذا الاحتجاج فيه لجواز ان يكون تحولهم لقوله لعلمهم بصدقه بسبب
قراين احتفت بخبره واوجب العلم بصدقه من قربهم من مسجد الرسول عليه السلام وسماعهم صحة الحلوق في ذلك
وكان ذلك بانزاله منزلة المتواتر فان قيل لو صح هذا الباب لانسد باب التمسك بخبر الواحد قال ——— الغزالي
لانه يمكن تقدير قراين معرفة يكون عمل الصحابة بناء عليها لا على اخبار الآحاد قلنا لا نسلم لزوم الانسداد اذ لا
يلزم من تقدير قراين يوجب العلم فيما نحن فيه وهو تعارض المظنون والقاطع تقديرها في كل موضع لانها
تقدر للضرورة فقدر بقدرها فلذلك قال ——— علموا بالقراين لما ذكرناه تحقيقا من ان المظنون لا يقابل
القاطع ولم يقتصر على قوله علموا بالقراين ليندفع عنه الشبهة المذكورة وتوجيه الثانية ان يقال كان النبي
عليه السلام يرسل الآحاد الى النواحي والاطراف لتبليغ الاحكام المحدود مطلقا مبتداة وناسخة من غير فرق
بينهما وكانوا ينقلون اخبار الآحاد بالقبول ان كان ناسخة وهو المطلوب وتوجيه الجواب ان يقال المنسوخ فيما
ذكر من الصور لا يخلو اما ان يكون متواترا فلا ينتهض الشبهة علينا حينئذ اذ الكلام في نسخ المتواتر وان كان فلا
نسلم ان علمهم كان لمجرد الخبر الواحد بل يجب ان يحمل على علمهم بصدقه بالقراين لما ذكرنا من ان القاطع لا يقابله المظنون
وتقرير كلامه ان يقال في اجيب بما ذكرتم من الارسال والقبول صحيح الآن يكون الخبر مما ذكرنا وهو كونه
ناسخا المتواتر فانه يعلم الصدق بالقراين حينئذ لما ذكرناه من ان القاطع لا يقابله المظنون وتوجيه الثالثة
ان يقال قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية نسخ بنهيه عليه السلام
عن اكل كل ذي ناب من السباع واذا جاز نسخ القرآن بخبر الواحد فالخبر المتواتر بجواز نسخه اجدر وتوجيه جواب

الاول وهو قوله واجيب بمنعه ان يقال لا نسلم انه نسخ لجواز ان يكون بما ولا يوحى الى زمان النهي
فقط فلا نسخه بنهي بعده سلمنا انه نسخ ولكن لا نسلم انه نسخ بنهيه لجواز ان يكون نسخه بقران نسخ
رسمه وبقي حكمه موافقا الحكم الخبر سلمنا انه نسخ به ولكن لا نسلم ان نسخ الخبر احد فهذه
محامل ثلثة يمكن حمل منعه على كل منها لكن لقايل ان يقول المحمل الاول يستلزم امتناع الحكم بالنسخ لجريانه
في كل المنسوخات والثاني امتناع تعيين ناسخ ابدا وعلى الثالث سلمنا انه احد ولا نقل من الثلثة واقع فيها
حصول المطلوب ويمكن ان يجاب عن الاول والثاني بحرف واحد وهو انه لا يلزم من تقدير احد المحملين المذكورين
دفعا للتعارض بين المظنون والمقطوع على ما مر تقريره فيما اذا لم يلزم التعارض المذكور لان ما وجب
لضرورة فانما يتقدر بقدرها والثالث لا جواب عنه فعلى هذا يجب حمل كلامه على احد المحملين الاولين لا على
الثالث وتوجيه الجواب الثاني وهو قوله واما الخ الى آخره ان يقال لا نسلم انه نسخ بنهيه لجواز ان يكون
المراد من الآية قل لا اجد الان ومعناه اني لا اجد الان غير المذكورات الثلثة محرما على طاعم وعلى هذا
بقي ما عداها على حكم الاصل وهو الحل والاباحة واذا كان نهيه عن اكل ذي ناب محرم الحلال الاصل
وقد تقدم ان تحريم حلال الاصل ليس بنسخ لان النسخ انما يكون للحكم الشرعي وهو ليس كذلك هذا مع ان الشبهة
بعد تسليم ما فيها لا تفيد مطلوبهم وهو الوقوع على ما قال في المنتهى واختلف في وقوع نسخ المتواتر
منها بالآحاد لا ان غاية ما يدل عليه قولهم واذا كان نسخ القران بخبر الواحد نسخ المتواتر بالجواز اجدر
قال ـــــــ ويتعين الناسخ بعلم تاخره او بقوله عليه السلام هذا ناسخ او ما في معناه
مثل كنت نهيتكم او بالاجماع ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين
نظر ولا يثبت بقبليته في المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتاخر اسلامه ولا بموافقة الاصل واذا لم
يعلم ذلك فالوجه الوقوف لا التخيير اقول ـــــــ هذا في معرفة الناسخ والمنسوخ يوردونه
في الكتب خاتمة كتاب النسخ وقد سميتها ايضا وفي المنتهى ورده هناك ايضا وكانه انما ذكره هنا
لان احوج مسايل النسخ الى هذه الخاتمة هو هذه المسئلة يظهر بالتامل واذا عرفت ذلك فنقول
تعارض النصين اما ان يكون من كل وجه اولا وان كان فاما ان يكون معلومين او مختلفين والاول والثاني
اما ان يعلم احدهما عن الاخر او اقترانهما او لا يعلم شيء من ذلك فان علم التاخر فاما بالتاريخ كاسناد ذلكم
الراوي احدهما الى شيء متقدم كقوله هذا كان في غزوة كذا وهذا في غزوة كذا او احدهما معلوم التقدم
على الاخرى او كان هذا في الخامسة من الهجرة وهذا في سادستها واما قوله عليه السلام هذا ناسخ وهذا
منسوخ او بما في معنى قوله هذا ناسخ كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها اذ في
اللفظ ما يشعر بكونه ناسخا للنهي المتقدم او باجماع الامة على ذلك فيتعين المتاخر لكونه ناسخا و
المتقدم لكونه منسوخا وان علم اقترانهما مع تعذر الجمع بينهما بان يكونا مقطوعي السند والمتن او مظنونيهما
من ترجيح فذلك غير متصور الوقوع من الشارع وان جوزه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب الوقوف
عن العمل باحدهما او التخيير بينهما ان امكن وكذا الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك هذا ذكره المصنف في المنتهى
والامدي

والامدي في الاحكام وههنا اختار ان على انه اذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقف لا التخيير والظاهر اختصاص
الوقف بما اذا كانا معلومين والتخيير بما اذا كانا مظنونين واما الثالث وهو ان يكون احدهما معلوما
والاخر مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب تقدم او تاخر وجهل الحال ويكون ناسخا ان تاخر والا فلا وان
لم يكن التعارض من كل وجه بل كان من وجه دون وجه بان يكون بينهما عموم من وجه كقوله عليه السلام من بدل
دينه فاقتلوه فانه خاص في المبدل وعام في النساء والرجال وقوله عليه السلام نهيت عن قتل النسوان
خاص في النساء وعام في المبدل وغيره فالحكم فيهما كما لو تنافيا من كل وجه وعليك بالاعتبار هذه هي من
الطرق الصحيحة في اثبات النسخ ومعرفة الناسخ وليس من الطرق الصحيحة فيه قول الصحابي كان الحكم كذا
ثم نسخ لانه قد يكون عن اجتهاد او لغيره ولا ان قال هو منسوخ خلافا للكرخي ذهب الى قبول هذا الاذن
الاول مصيرا منه الى انه لولا ظهوره ما اطلق القول بانه منسوخ وهو ضعيف فلعله قال ظنه والخطا وهو
المراد من قوله ولا يثبت بقي التاخر بتعيين الصحابي وفي ثبوت التاخر بتعيين الصحابي لاحد المتواترين بذلك
كان قال هذا كان قبل ذلك نظر وكان ذلك لتعارض دليلي قبول قوله في ذلك والمنع منه اما دليل المنع فهو انه يتضمن
نسخ المتواتر بقول الواحد واما دليل القبول فهو ما قاله القاضي عبد الجبار فهو ان قوله في ذلك ولم
تقبل ابتدا شهادة الشاهدين في الاحصان مع انه يترتب عليه الرجم دون الرجم وتقبل شهادة النساء في
الولادة مع ترتب النسب دون النسب قال ابو الحسين البصري هذا يقتضي الجواز العقلي ولا يقتضي
الوقوع اذ لا يلزم من ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش ضمنا من قبول القابلة في الولد من احدى المراتين وان
كان النسب لا يثبت بقولها ابتدا مثل ذلك ههنا اللهم الا ان يتبين لزوم احد الحكمين من الاخر ولا يثبت التقدم
والتاخر بقبلية احدهما في المصحف لانه ليس ترتيب الايات في المصحف على ترتيبها في النزول بل ربما
تقدم المتاخر ولا بحداثة الصحابة ايضا وهو ان يكون راوي احدهما من احداث الصحابة لانه قد ينقل
صحبته وان روى عن النبي عليه السلام من غير واسطة لجواز ان يكون راويه متقدم الصحبة متاخرا ولا
بتاخر اسلامه ايضا وهو ان يكون اسلام احد الراويين بعد اسلام الاخر لما ذكرنا في دوام الحدث وكذا كون
احدهما متجدد الصحبة بعد انقطاع صحبة الاخر لما ذكرناه ايضا ولا بموافقة الاصل ايضا وهو ان
يكون احد النقيضين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية والاخر على خلافه اوليس ما يقدم
الموافق لقضية العقل والبراءة الاصلية اولى من المخالف لها بل الامر بالعكس اولى لو نعقل
حق التامل فعلى هذا لا يلزم ان يكون قوله عليه السلام لا وضوء فيما مسته النار دالا على ايجاب الوضوء
فيما مسته النار او يحتمل انه اوجب ثم نسخ قال ـــــــ مسئلة الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن
وللشافعي قولان لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وايضا التوجه الى المقدس بالسنة
ونسخ بالقرآن والمباشرة بالليل لكل يوم عاشورا واجب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن
واجيب بان ذلك يمنع تعيين ناسخ ابدا اقول ـــــــ هذه ثامنها وهي في بيان جواز نسخ
السنة على ما ذهب اليه الجمهور من الاشاعرة والفقها خلافا للشافعي في احد قوليه معتمد الجمهور
بالتلاوة

انه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لكان لغيره لان الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد الوحيين بالاخر
غير ممتنع لذاته ولهذا لو صرح الشارع بجعل القرآن ناسخا للسنة لما لزم عنه لذاته محال عقلا فاذن
لو امتنع لكان لغيره والاصل عدم الغير وايضا الوقوع فانه دليل الجواز وزيادة فمنه ان
التوجه الى القدس كان بالسنة اذ لم يوجد في الكتاب ما يدل عليه ولا يقال انه علم من الكتاب لقوله
عز من قايل اينما تولوا فثم وجه الله لانه تخيير من القدس وغيره من الجهات والمنسوخ انما
هو وجوب التوجه اليه عينا وهو غير معلوم من الكتاب وقد نسخ بقوله عز من قايل فول وجهك
شطر المسجد الحرام عنه ان المباشرة بالليل كانت محرمة على الصايم بالسنة وقد نسخ بقوله تعالى فالآن
باشروهن وكذا صوم عاشورا كان واجبا بالسنة ونسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الى
غير ذلك من الصور كمصالحة النبي عليه السلام اهل مكة عام الحديبية بالسنة على ان من جاء مسلما برده
فجاءت امراة فانزل الله تعالى فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار ونسخ به فانه ثبت
بالسنة وكجواز تاخير الصلوة الى انجلاء القتال الثابت بالسنة فانه يوم الخندق وقد اخر الصلوة
حشى الله قبورهم نارا لحبسهم له عن الصلوة وقد نسخ ذلك الجواز باية الخوف فان قيل لا نسلم ان
الحكم فيما ذكرتم من صور النسخ ثابت بالنسخ لجواز ان يكون ثبوته بقرآن نسخ رسمه وبقي حكمه سلمنا
ثبوته بالسنة لكن يجوز ان يكون نسخه بالسنة ووافقها القرآن قلنا لو صح هذا الباب امتنع تعيين
منسوخ وناسخ ابدا اذ ما من منسوخ حكمه يقدر الا ويحتمل ان يكون اسناد ذلك الحكم الى غيره وما من
ناسخ يقدر الا ويحتمل ان يكون الناسخ غيره وفيه خرق الاجماع لانعقاده على ان ما وجد صالحا لاثبات
الحكم كافعال النبي عليه السلام واقواله وتقريراته فما حكم فيه هو المسند وان ما وجد صالحا للنسخ الحكم
كالايات المذكورة في المثال هو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به
بعد البحث التام عنه ومن ههنا يتضح ان قوله في المسئلة المتقدمة واجيب انا نمنعه يحمل على الحمل
الاول من الثلاثة المذكورة هناك لان الثالث لا يضر المستدل والثاني يتضمن خرق الاجماع فرد فتعين
الاول قال —— قالوا لتبين والنسخ رفع فلا بيان قلنا المعنى لتبلغ ولو سلم
فالنسخ ايضا بيان ولو سلم فاين نفي النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفرة
اقول —— هاتان شبهتان لاحدى قولي الشافعي توجيه الاولى ان يقال السنة بيان
للقرآن لقوله عز قايلا لتبين للناس ما نزل اليهم لدلالته على كون السنة بيان المنزل والمنسوخ لا يكون
بيان الناسخ اتفاقا بل الامر بالعكس وذلك لان النسخ رفع المنسوخ بالناسخ لا يقال الناسخ بالمنسوخ
لاستحالة كون المعدوم بيانا فالقرآن لا يجوز ان يكون رافعا للسنة هذا تقرير الشبهة مع محاذاة
ما في الكتاب وقد تقرر بانه جعل السنة بيانا لانه لو نسخت لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها
ذكره الآمدي وايضا بالآية يعتد كونه كلامه بيانا للقرآن فلو كان القرآن ناسخا للسنة
كان

كان بيانا لها فيكون كل منهما ذكره آخر ذكره في الكتب المشهورة وعلى التقريرات فهي في غاية الضعف
وسر ضعفها ما سبق في المسئلة الرابعة تخصيص السنة بالقرآن وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
دلالة الاية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من التبيين التبليغ اذ حمل البيان على الابلاغ قولهم
اولى من حمله على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجمال والتخصيص فيما انزل اليهم لان الابلاغ
عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم
ان النسخ ليس ببيان لانه ايضا بيان ولقايل ان يقول هذه مغالطة لان المستدل نفى كون المنسوخ بيان الناسخ
والمعترض اجاب بكون الناسخ بيان المنسوخ نعم لو كان الاستدلال بهذه الاية على امتناع نسخ القرآن
بالسنة لان النسخ رفع لا بيان مع ان السنة بيان الاية لصح هذا المنع فان قلت لم لا يحمل قوله والنسخ
رفع لا بيان على ان رفع الناسخ المنسوخ لكونه اعداما له ينافي كون الناسخ بيانا للمنسوخ ليستقيم
هذا الجواب قلت هذا التقرير انما يفيد امتناع نسخ القرآن بالسنة لا السنة بالقرآن الذي كلامنا فيه
نعم لو كان احتجاج الشافعي بقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لافاد هذا التقرير امتناع نسخ
السنة بالقرآن نظرا بالتامل ولو سلم ان النسخ ليس ببيان فلا نسلم دلالة الآية على نفي نسخ السنة بالقرآن
وامتناعه وانما كانت يدل عليه لو كانت دالة على كون كل سنة بيانا وليس ههنا ما يدل عليه بل غاية ما يدل
عليه ان النبي صلى الله عليه ياتي ببيان ما انزل اليهم لا انه لا ياتي الا به وعلى هذا لا يلزم من نسخ السنة بالقرآن كون
المنسوخ بيانا لجواز ان لا تكون السنة المنسوخة بالقرآن بيانا للتبيين وتوجيه الثانية ان يقال نسخ
السنة بالقرآن يستعقب تنفر الناس عن النبي عن طاعته لايهام ان الله تعالى لم يرض بما سنه الرسول وهو
مناقض لمقصود البعثة ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وتوجيه الجواب منع لزوم النفرة
وذلك لانه اذا علم بالمعجزة الدالة على الصدق انه مبلغ وان الجميع من عند الله لقوله عز من قايل وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى فلا نفرة اذن قال —— مسئلة الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر
ومنع الشافعي لنا ما تقدم واستدل بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون وهو خلاف الغرض اقول ——
هذه تاسعتها وهي في بيان جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
وكذا الفقها مالك واصحاب ابي حنيفة وابن سريج خلافا للشافعي واكثر اصحابنا واكثر المعتزلة ولاحمد بن حنبل
في احدى الروايتين عنه لامتناعه عندهم ثم القايلون بالجواز اختلفوا في الوقوع معتمد الجمهور على الجواز هو ما
تقدم في المسئلة المتقدمة وهو انه لو امتنع نسخ القرآن بالخبر المتواتر لكان لغيره لان الكتاب والسنة وحي من الله
الى اخر ما مر واستدل ايضا على الجواز بالوقوع فانه دليل الجواز وزيادة وبيانه ان قوله عليه السلام الا لا وصية
لوارث وهي خبر نسخ الوصية للوالدين والاقربين لا يقال ان الناسخ للوصية اية الميراث لان الجمع بينهما ممكن اذ
الميراث لا يمنع الوصية للوارث بدليل صحة الوصية الاجانب وايضا ان الرجم للمحصن الثابت بالسنة نسخ
جلد الزاني الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وتوجيه الجواب عنهما على ما
قال المصنف حرف واحد وهو ان يقال يلزم مما ذكرت من الصورتين نسخ المعلوم وهو الكتاب بالمظنون وهو خبر الواحد

بان لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين

لان قوله عليه السلام لا وصية لوارث ورجم المحصن احاد اذ لو تواترا لبقيا متواترين الى الآن لانهما واقعتين
مهمتين متوفر الدواعي على نقلها وبخلاف الوصايا الكلام مفروض في نسخ القرآن بالمتواتر لا بالآحاد وما
ذكرت يدل على الثاني لا الاول حذا مو السابق الى الفهم من ظاهر كلامه وهو يشعر بان المجيب قد سلم ان النسخ
بها لكنه منع افادته للمطلوب وفيه نظر لانه اذا سلم ان النسخ بهما فقد جوز نسخ القرآن بالمتواتر الذي هو مدعى
المستدل بالطريق الاولى فان قيل لا نسلم انه مدعاه بل المدعى وقوع نسخ القرآن بالخبر المتواتر وعلى هذا فالجواب
صحيح اذ معناه ان ما ذكرت غير محل النزاع لانه نسخ القرآن بالآحاد لا بالمتواتر ولا يلزم من وقوع الاول وقوع
الثاني بخلاف ما لو كان المدعى الجواز كما سبق قلنا سياق كلامه على ما علمها لدلالتها على الجواز مدعى قوله لنا
واستدل به على ان المدعى ما ذكرناه والتعرض الجواب لقوله بانه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون لبقائه كالاجنبي
في الجواب على ما ذكرتم لحصول الاكتفاء حينئذ بقوله واجيب بانه خلاف الفرض يدل على ان المدعى ليس ما ذكرتم فالاولى
بين كلامه وان كان فيه تعسف على الجواب المشهور وهو انه لو صح ما ذكرتم من نسخ الايتين بالخبرين لزم جواز نسخ
القرآن المعلوم المتواتر بالخبر المظنون لما مر وهو خلاف الفرض اي المجموع عليه للزوم انعقاد الاجماع بيننا
وبينكم على امتناع نسخ القرآن بخبر الواحد وفي المشهور اجيب بمنع الاستدلال على وقوع نسخ القرآن بالخبر المتواتر
بما ذكرنا من الايتين نسخنا بالخبرين وهما متواتر وجه استدلال ان حاصله لا نسلم انه نسخ بهما والالزم المحال
لانهما غير متواترين وفي منع التواتر اكتفاء مع ان منعه اسهل من اثبات كونهما غير متواترين وقد اجيب فيه
ايضا عن ان الميراث لا يمنع الوصية بان كون الميراث حقا للوارث يمنع صرفه الى الوصية واجاب الامدي عنه
ايضا بانه لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث ان يكون مانعا من الوصية لغير الوارث وفيهما
نظر اما الاول فلان كون الميراث حقا للوارث انما يمنع صرفه الى الية واما الثاني فلانه يلزم بالطريق الاولى
لكون الميراث حق الوارث وقد اجيب في المشهور ايضا بجواز كون نسخ آية الجلد لا برجم المحصن بل بقرآن نسخ اسمه
وهو ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
وهو حسن ولا يقال ان ذلك لم يكن قرآنا لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن
ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة بالمصحف وفي رواية لكتبته على حاشية المصحف ثم ان الشيخ والشيخة
لم يتواتر ونسخ المتواتر بالاحاد يمتنع سواء كان ذلك قرآنا او سنة لانا نجيب عن الاول بان نسخ تلاوته يكفي في صحة
قول عمر انه ليس من القرآن اي المتلو ولا يلزم منه ان لا يكون قرآنا اصلا وعن الثاني انه معارض بالمثل لما تقدم ان
رجم المحصن لم يتواتر ايضا واعلم ان قول المصنف خلاف الفرض محلا اخر وهو ان يكون جوابا عن الجواب حتى
كانه مثل للمجيب لا نسلم انه يلزم مما ذكر نسخ المعلوم بالمظنون وانما يلزم ذلك لو لم يكونا متواترين وهو خلاف
فرض المستدل لان المستدل قال انهما متواتران وقد نسخ بها ولعل كلامه وهذا الجواب خلاف ما فرض المستدل الكلام
فيه وحاصله ان الجواب غير متوجه اذ الجواب اما منع كون النسخ بهما ومنع تواترهما لكن فيه بعد من حيث انه
لا اشعار فيه بكون رداً على الجواب لانه لو كان للجواب جواب لما عدل عن الاصل لقوله واستدل بقوله الشافعي
ما هو نظم كتابه قال ____ قالوا نات بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك ولانه قال نات والضمير
لله

لله واجيب بان المراد الحكم لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا وصح
نات لان الجميع من عنده قالوا قل ما يكون لي ان ابدله قلنا ظاهر في الوحي للوحي ولو سلم
وفي بعض النسخ وكذا في المنتهى ظاهر في الرسم ولو سلم فالسنة بالوحي اقول ____
ها هنا شبهتان تمسك الشافعي رضي الله عنه بتوجيه الاولى وهي من المنقول ان قوله عز قائلا ما ننسخ من آية او ننسها
نات بخير منها الاية يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية لانه قال نات بخير منها او مثلها وهو يدل
على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل اما المثل فظاهر واما الخير فلان قول القائل لا اخذ
منك درهما الا واتيك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير منه لكن السنة ليست خيرا من القرآن لا مثالها ولانه
ولانه قال نات بخير منها وهو يدل على ان الاتي بالمثل والخير هو الله تعالى لان الضمير له وذلك لا يكون الا والناسخ
قرآن لا سنة ويؤكده قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لاشعاره بان الاتي هو الله وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان السنة ليست كذلك اذ المراد من نسخ الاية نسخ حكمها لا نسخ رسمها وكانه قيل نات بحكم
خير من حكم الاية المنسوخة لا بلفظ خير من لفظها لانه وصف البدل بالخير والقرآن خير كله ولا يفضل
بعضه على بعض بحسب اللفظ بل باعتبار الحكم وحكم السنة الناسخة قد يكون خيرا او مثلا لحكم الاية المنسوخة
من حيث كونه اصلح للمكلف او مساويا له باعتبار الثواب وغيره واما انه من جنسه فظاهر لان الاحكام من
جنس واحد مع ان المثال المذكور معارض بما هو قول القائل من لقيني بعهد ثناء لقيته بخير منه وان كان ذلك
منحة وعطاء وللقائل ان يمنع عدم تفاضل القرآن بحسب اللفظ فالاولى ان يقال لا نسلم ان المراد نسخ رسم الاية
لجواز ان يكون المراد نسخ حكمها فان قيل ظاهر الاية يتناول نسخ اسمها والاصل تنزيل اللفظ على حقيقته وفي حمله على
نسخ الحكم صرفه الى جهة المجاز وهو خلاف الاصل مع ان النزاع انما وقع في نسخ الحكم لا في نسخ الرسم قلنا
لا نسلم ان ظاهرها كذلك سلمناه لكنه كلام على المستند فلا يستحق الجواب ثم قد عرفت في غير موضع كيفية المقتضى
عن مثل ذلك فلا حاجة الى الاعادة وانما صح قوله نات والم تعلم لان الجميع الى جميع النواسخ قرآنا كان او
سنة من عنده تعالى لقوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقد اجيب في الكتب المشهورة عن الاية
بجواب عام فهو انا لا نبعد ان الخبر هو الناسخ لانه رتب الاتيان به على نسخ الاية فلو كان الخبر هو الناسخ ان
ثبت نسخ الاية قبل الاتيان به وهو ذو باطل وقس المثل عليه وللقائل ان يقول غاية ما يلزم منه ان الخبر
والمثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل يكون شيئا اخر مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ على ما صرح
به صاحب هذه الطريقة وهذا انما كان يفيد لو كان يدعي المستدل ان الخير والمثل هو الناسخ وليس كذلك
بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ ومثله لان الناسخ بدل على المنسوخ والاية تدل
على ان بدل المنسوخ خير او مثل فان قيل نحن نتمسك بالاية هكذا قوله ما ننسخ من آية لعمومه يتناول
منسوخ اللفظ دون الحكم على ما سلمه الجمهور وجوزوه فيتوجه عليهم امتناع كون ناسخه من السنة
لدلالته على كون ناسخه خيرا منه بحسب اللفظ لانه المنسوخ لا غير لكن السنة ليست كذلك قلنا الجمهور
ان يمنعوا كون السنة ليست خيرا او مثلا للمنسوخ لفظه توجيه الثانية وهي في المنقول ايضا ان قوله

تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا الاية تدل على ان القرآن لا ينسخ الاية و
توجيه الجواب انه ظاهر في تبديل الوحي والمعنى ليس لي ان ابدل ما يوحى الي بعضها ببعض او في تبديل
رسم الاية وتغير الفاظها لا في تبديل حكم الاية بغيره لا بالوحي بالسنة ايضا لما تقدم فيجوز نسخ
حكم الاية بها قال ———— مسئلة الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع او باجماع
قاطع لكان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فابعد للعلم بتقديم القاطع اقول ————
هذه عاشرتها وهي في بيان ان الحكم الثابت بالاجماع هل يجوز نسخه ام لا اختلفوا فيه فاثبته الاقلون
ونفاه الاكثرون وهو المختار وذلك لانه لو نسخ الاجماع يعني الحكم الثابت به بنص قاطع سوآء
كان من كتاب او سنة او اجماع قاطع كان الاجماع الاول خطأ لمعارضة القاطع اياه وهو باطل لان
الامة معصومة عنه كما سبق في ادلة الاجماع ولو نسخ بغيرهما كالنص الظني والقياس والاجماع الظني
وهو المنقول بلسان الاحاد والاجماع السكوتي ونحوهما فابعد عن الصواب للعلم بتقديم القاطع على
غير القاطع ولو جوز نسخ الاجماع باحد هذه الامور لزم تقديم غير القاطع على القاطع وهو خلاف
المجموع المعلوم المجمع عليه ولقايل ان يقول يمنع لزوم تقديم غير القاطع على القاطع لجواز ان لا يكون الاجماع
المنسوخ قطعيا نعم لو كان المدعى ان الاجماع القطعي لا ينسخ سقط عنه هذا المنع ولا يمنع السقوط بناء
على جواز كون القياس الناسخ الاجماع المتفق القطعي منطوقا به لتنصيص الشارع على علته مثلا
وعلى هذا لا يلزم تقديم غير القاطع على القاطع وذلك لان نص العلة ان لم يكن قاطعا لم يكن القياس
منطوقا به واندفع المنع وان كان قاطعا يلزم كون الاجماع خطأ لان التنصيص على علة الحكم كالتنصيص
على الحكم فهو حاصله الى نسخ حكم الاجماع القطعي بنص قاطع وقد تقدم استحالته لاستلزامه كون الاجماع
خطأ مع ان الامة معصومة منه قال ———— قالوا لو اجمعت الامة على قولين فالاجماع على
انها اجتهادية فلو اتفق احدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه وقد تقدمت اقول ————
هذه شبهة الاقلين وتوجيهها انه اجمعت الامة على قولين اي لو اختلفت الامة في مسئلة على قولين
واستقر خلافهم فهو اجماع منهم على ان المسئلة اجتهادية يجوز للمجتهد المصير الى ما ادى اجتهاده
اليه منهما وللمقلد الاخذ باي القولين شاء ولو اتفق بعد ذلك على احدهما كان نسخا لحكم الاجماع بالاجماع
لا جماعهم ثانيا على حظر ما اجمع اولا على تجويزه وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم جواز انعقاد الاجماع
الثاني لما تقدم في المسئلة الخامسة عشر من مسايل الاجماع انه ممتنع وان اختار المصنف جوازه ولين
سلمنا جوازه فلا نسلم لزوم النسخ لان الاجماع بعد الخلاف لا يرفع حكم الاجماع على جواز الاخذ
بكلا القولين لان ذلك الاجماع تقيد حكمه الى وقت ورود الاجماع الثاني لما تقدم في المسئلة المذكورة ان الاجماع
الاول مشروط بانتفا القاطع وقوله وقد تقدمت اي هذه الشبهة او هذه المناقضة او كلتاهما قال ————
مسئلة الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص الناسخ وان كان عن غير نص والاول قطعي
فالاجماع خطأ او ظني فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه اقول ———— هذه هي المسئلة الحادية عشر
وهي

ان الاجماع هل ينسخ به ام لا اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى ان الاجماع لا ينسخ به خلافا للبعض
المعتزلة وهي حجة الجمهور ان الاجماع لا بد له من مستند والا كان خطأ لما تقدم في مسايل الاجماع وذلك
المستند اما ان يكون نصا او قياسا فان الاجماع عن نص فالنص هو الناسخ لا الاجماع نعم هو دال عليه
وان كان الاجماع عن غير نص وهو القياس بالاول وهو مستند الحكم المنسوخ بالاجماع اما ان يكون قطعيا
او ظنيا لا جايز ان يكون قطعيا والا كان الاجماع خطأ وان كان ظنيا فلا نسخ لحكمه لتوقف نسخه
على ثبوته وهو غير ثابت لزوال شرط العمل به اي بالاول وهو المستند الظني للحكم المنسوخ والشرط
رجحانه على القياس الذي هو مستند الاجماع وانما قلنا ان هذا الشرط منتف لانه لو ثبت لكان الاجماع
خطأ لكون مستنده مرجوحا والوجه المنفصل ان يقال دليل الحكم المنسوخ اما نص وحينئذ يكون الناسخ
مستند الاجماع فانه دال عليه او اجماع وهو باطل لما مر في المسئلة المتقدمة او قياس وحينئذ مستند
الاجماع ان كان نصا فهو الناسخ وان كان قياسا فلا يكون مرجوحا عن القياس الاول لان الاجماع
على المستند المرجوح خطأ بالاجماع فتعين ان يكون راجحا على القياس الاول واما وبالها وعلى التقديرين
لا يكون مقتضى القياس الاول ثابتا لان شرط ثبوته رجحان مقتضيه واذا لا ثبوت فلا رفع ولا نسخ
قال ———— قالوا قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان
كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا
وان الاخوين ليسا اخوة قطعا فيجب تقدير النص والا كان الاجماع خطأ اقول ———— هذه شبهة
المخالفين وتقريرها ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث باخوين وردها الى السدس قال ابن عباس
كيف تحجب الام عن الثلث باخوين وقد قال تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال
عثمان حجبها قومك يا غلام وذلك دليل النسخ بالاجماع وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم دلالة القصة على جواز النسخ
بالاجماع لانه لا نسخ فيما نحن فيه او النسخ بغير الاجماع وذلك لانه انما يكون حجب الام عن الثلث بالاخوين
نسخا لو ثبت المفهوم قطعا حتى يكون معنى الاية من حيث المفهوم وان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس
بل الثلث وثبت ان الاخوين ليسا باخوة قطعا اذ لو ثبت احدهما كذلك لا يلزم النسخ مع طاهر لكنهما لم يثبتا كذلك
على ما تقدم في مسايل العموم والمفهوم ولو ثبتا كذلك يجب تقدير النص الدال على الحجب والا كان الاجماع على الحجب
خطأ وعلى هذا يكون الناسخ هو النص لا الاجماع قال ———— مسئلة المختار ان القياس المظنون لا يكون
ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلانه ما قبله ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل
به وهو رجحانه لانه ثبت مقيدا ان كان المصيب واحدا ولا يكون في بعض النسخ اولا واما الثاني
فلان ما بعده قطعيا او ظنيا يبين زوال شرط العمل به واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حيوته
واما بعده فيتبين انه كان منسوخا اقول ———— هذه هي المسئلة الثانية عشر وهي في كون القياس ناسخا
ومنسوخا واعلم ان الامة اختلفوا في كونه ناسخا على ثلثة اقوال ثالثها جواز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي وهو
اختيار ابي القسم الانماطي من الشافعية وكذلك اختلفوا في كونه منسوخا فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة

والقاضي عبد الجبار في قولهم مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز ذلك في القياس الموجود من النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابي الحسين البصري مصيرا منه الى ان الموجود في زمانه يجوز نسخه بالنص على خلاف حكمه في الفرع وبالقياس بان نص على خلاف ذلك الحكم في صورة يكون القياس عليها اقوى اما الاول فكما اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعدى الناس بقياس الارز عليه بامارة دالة على علة تحريم الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز متفاضلا واما الثاني فكما اذا نص على اباحة بيع بعض المأكولات متفاضلا وتعدى الناس بقياس الارز لكونه مأكولا بامارة اقوى من الامارة الدالة على ان علة تحريم بيع البر الكيل وعلى التقديرين يلزم نسخ تحريم بيع الارز متفاضلا اللازم من القياس الاول واما القياس الذي يحرم بعد البحث عن الادلة المعارضة وعدم الظفر بها ثم اطلع بعد ذلك على نص او اجماع متقدم او قياس ارجح من قياسه فانه يلزم منه رفع حكم قياسه الاول وارتفاع ذلك لا يسمى نسخا قال وهذا كله انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لو كان المصيب واحدا فقط لم يكن القياس الاول متعبدا به فلا يكون منسوخا هذا مجامع ما ذكره ابو الحسين وقدره بعض اصحابنا ورد على كلام ابي الحسين في القياس الموجود بعد النبي عليه السلام انه نسخ من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والمختار ما ذهب اليه المصنف وتقريره ان القياس لا يخلو اما ان يكون مظنونا او مقطوعا به فان كان مظنونا وذلك بان يكون علته مستنبطة بنظر المجتهد فلا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله اي ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به لا يخلو اما ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا ينسخ بالقياس المظنون للاجماع على ما تقدم القاطع على غيره وان كان ظنيا فلا نسخ لتبين زوال شرط العمل بذلك الظني لانه ابى لان العمل بالمظنون المتقدم انما ثبت مفيدا بغير منسوخ وظاهر رجحانه على ما يعارضه وينافيه سواء كان المصيب واحدا او لم يكن اذ لو ترجح عليه قياس آخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم وتبين بالقياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واما الثاني وهو ان القياس المظنون لا يكون منسوخا فلان بعد القياس المظنون قطعيا كان او ظنيا تبين زوال شرط العمل به لقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظني المتأخر عنه ايضا والا لما صلح للنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل فلا حكم له ولا رفع ولا نسخ على ما مر مرارا وان كان القياس مقطوعا به وذلك بان يكون العلة الجامعة في القياس منصوصة عليها فلا يخلو اما ان يكون في حيوة النبي عليه السلام او بعده فان كان الاول يجوز نسخه بالمقطوع نصا كان او قياسا في معنى القياس المنسوخ حكمه لان حكم هذا القياس مثل حكم النص لان التنصيص على علة الحكم كالتنصيص على الحكم وقد تقدم جواز نسخ حكم النص بنص آخر وبقياس كما ذكرناه وان كان الثاني وذلك بان ذهب الى مثلها القياس بعد النبي عليه السلام لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان معتقدا باتباع ما اوجبه ظنه فرجع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل تبين انه كان منسوخا ولا نخفى الفرق بين الامرين

واما النسخ

واما النسخ بالقياس المقطوع فانما لم يتعرض له المصنف لحال التقسيم فوله واما المقطوع فينسخ بالمقطوع ذلك وان لم يتضمنه فانما تركه لظهوره لانه في معنى النص فيجوز النسخ به كما جاز بالنص في قوله واما المقطوع به فينسخ بالمقطوع ليس على ما بيّنّا وكان الاول فينسخ او فيجوز نسخه واما بهما قال

فالواضح التخصيص فيصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد اقول هذه شبهة في النسخ بالقياس المظنون وتقريرها انه لو صح التخصيص بالقياس المظنون اجماعا فيصح النسخ به لان ما جاز التخصيص به جاز النسخ به لانه احد البيانين كالتخصيص وتوجيه الجواب انه منتقض اجمالا بان الواضح ذلك لنه جواز النسخ بالاجماع والعقل وخبر الواحد لجواز التخصيص بها وهو باطل كيف بينا وبان والنسخ رفع ثم صح ابطال والتخصيص بيان وتقرير وعلى هذا فلا يلزم من قبول القياس المظنون فيما لا يقتضي رفع ما ثبت قبوله فيما يقتضي رفعه وربما استروح المخالف الى قوله تعالى الآن خفف الله عنكم فان يكن منكم الآية وجه نسخ ثبات الواحد للعشرة وليس منها وانما هو مبني عليه وهو نفس نسخ حكم النص بالقياس والجواب عنه انه انما يصح لو كان ثبوت الواحد للاثنين الرافع لثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس وليس كذلك لانه مستفاد من نفس مفهوم اللفظ قال

مسئلة المختار يجوز نسخ اصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما لما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن مستفادا منه اقول هذه هي المسئلة الثالثة عشر وهي فيما يتعلق بنسخ الفحوى وقد اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب لدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب لفظية كانت الدلالة او عقلية على اختلاف المذاهب فيه وعلى جواز نسخ حكمه مع حكم الاصل وانما اختلفوا في جواز نسخ حكم اصل الفحوى وهو تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى وفي جواز نسخ حكم الفحوى دون حكم اصله والمختار عند المصنف جواز الاول خلافا للاكثرين وامتناع الثاني خلافا للقاضي عبد الجبار في بعض اقواله لان قوله تردد فيه تجوزه تارة نظرا الى انه جار مجرى التنصيص على تحريم التأفيف وتحريم الضرب وكانه قيل ولا تقل لهما اف ولا تضربهما الى ان الغرض من تحريم التأفيف انما كان اعظاما للوالدين واذا ابيح ضربهما كان ذلك نقضا للغرض من تحريم التأفيف فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق قال الآمدي وهذا ضعيف لان غرض اثبات التحريم للتأفيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر منبها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الغرض الآخر ومنهم من جوز الامرين ومنهم من منعهما حجة المصنف على الدعوى الاولى ان جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فعلى هذا يجوز ان ينسخ تحريم التأفيف الذي هو حكم الاصل المحوي دون تحريم الضرب الذي هو حكم وعلى الدعوى الثانية مع ان بقاء تحريم التأفيف يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم التأفيف لكنه معلوم منه بالاتفاق وان اختلف في جهة الدلالة عليه فعلى هذا يمتنع ان ينسخ تحريم الضرب الذي هو حكم فحوى الخطاب دون تحريم التأفيف الذي هو حكم اصله ومن هذا يعرف ضعف تضعيف الآمدي وضعف شبهة عبد الجبار على الجواز قال

المجوز دلالتان تابعتان فيرفع كل منهما قلنا

اذا لم يكن استلزام. اقول ـــــ هذه شبهة من جوزهما وتقريرها ان دلالة اللفظ على
تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان وعلى هذا
يجوز رفع حكم كل واحدة من الدلالتين دون رفع حكم الاخرى وتوجيه الجواب ان ذلك انما يجوز
لو لم يكن وجود احدهما يستلزم وجود الآخر لكنه ليس كذلك لما بينا قال ـــــ المانع الفحوى
تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية اقول ـــــ
هذه شبهة الاكثرين على امتناع نسخ حكم الاصل دون نسخ حكم الفحوى لارتفاع حكم متبوعه وهو حكم
المنطوق لاستحالة بقاء التابع دون المتبوع وتوجيه الجواب ان الفحوى تابع لدلالة المنطوق لا الحكم
المنطوق ودلالة المنطوق باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فاذن ما هو اصل دلالة الفحوى غير مرتفع
وما هو المرتفع ليس اصلا لدلالة الفحوى وعلى هذا لا يلزم من انتفاء حكم المنطوق انتفاء دلالة الفحوى ولا حكمها
وهو المطلوب قال ـــــ مسئلة المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع
لانا خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع اقول ـــــ هذه هي المسئلة الرابعة عشر وهي ان نسخ
حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام لا اختلفوا فيه فذهب بعض الحنفية الى بقائه والباقون
الى امتناعه وهو المختار وذلك لان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علة حكم الاصل فاذا نسخ حكم
الاصل خرجت العلة المستنبطة منه عن ان تكون معتبرة في نظر الشارع فبطل ما كان تابعا لاعتبارها
وهو الفرع لانتفاء العلة فلا فرع اذن قال ـــــ قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى
قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة قالوا الحكم
بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته اقول ـــــ هاتان
شبهتان للمخالف توجيه الاولى ان الفرع تابع لدلالة الاصل على علة الحكم لا لحكم الاصل كما ان
الفحوى تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاؤه لانه كما لا يلزم من
انتفاء حكم المنطوق انتفاء الفحوى وتوجيه الجواب انه يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة ويلزم من
زوالها زوال الحكم مطلقا حتى في الفرع لانتفاء الحكمة للزوم انتفاء التابع لانتفاء المتبوع فان قيل انما يلزم
ما ذكرتموه ان لو افتقر الحكم في دوامه الى دوام علته وهو غير مسلم ولهذا فان اسلام الولد الطفل معلل
باسلام ابيه ولا يلزم من زوال اسلام الاب زوال اسلام الولد وان لزم ذلك فحاصله يرجع الى نسخ حكم
الفرع بالقياس على حكم الاصل وهو باطل لما تقدم من امتناع النسخ بالقياس المظنون قلنا الجواب عن
الاول انه لا خلاف في افتقار الحكم في دوامه الى دوام احتمال الحكمة المعتبرة وان وقع الخلاف في
دوام ضابطها حتى لو انتفت حكمة الحكم المعتبرة قطعا امتنع بقاؤه بعدها لكن نسخ حكم الاصل بزوال
اعتبارها وانتفى ما لابد منه في دوام الحكم وهو احتمال الحكمة المعتبرة فوجب رفع الحكم وعلى هذا فقد اندفع
النقض لانا لا نسلم ان اسلام الاب علة موجبة لاسلام الابن حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفاء اسلام الابن ولا نوقف
اسلام الابن في دوامه على اعتبار دوام اسلام الاب لا على احتمال دوامه ليلزم من انتفائه انتفاؤه وعن

الثاني

الثاني منع كون رفع الحكم في الفرع بالقياس على رفع الحكم في الاصل والا افتقر الى علة جامعة باقية
لها وليس كذلك بل رفع الحكم مستند الى ما سنذكره في جواب الشبهة الثانية وتوجيهها ان يقال الحكم على
انتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل بغير علة جامعة باقية لها والقياس بغير علته باطل
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان حكمنا رفع حكم الفرع انما كان بالقياس على رفع حكم الاصل المحتاج
الى علة جامعة باقية لها بل انما حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجبه وبين
انتفائه بالقياس قال ـــــ مسئلة المختار ان الناسخ قبل تبليغه عليه السلام لا يثبت
حكمه لنا لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول وايضا فانه لو عمل بالثاني عصى
اتفاقا والمد وايضا يلزمه قبل تبليغ جبريل وهو اتفاق اقول ـــــ هذه هي المسئلة الحادية
عشر والمشهور في ترجمتها انه اذا ثبت النسخ ولم يبلغ خبره قوما فهل يثبت النسخ في حقهم
قبل ورود الخبر عليهم لكن المصنف اقتدى بالامدي ترجمها بما هو اعم منها والامر الاول وهو ان
الناسخ اذا ورد الى النبي عليه السلام فقبل تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت
بل هم في التكليف بالفعل الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ اليه عليه السلام اختلفوا فيه وذهب بعض
الشافعية الى الاثبات وبعضهم الى النفي وبه قالت الحنفية واحمد بن حنبل وهو المختار وذلك لانه لو ثبت
حكم الناسخ في حق المكلف قبل علمه لزم اجتماع النقيضين والثاني باطل اجماعا فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
الاتيان بالمنسوخ للنهي عنه وضا اذ الكلام في نسخ الامر بالنهي يكون حراما لثبوت حكم النسخ مع ان الاتيان به واجب
للقطع بانه لو ترك الاول وهو المنسوخ عصى واثم فعلى هذا التقدير ان يكون في اجاعه واجبا حراما غير حرام وهو
باطل محال بالاتفاق ولو تمسك في لزوم الاثم بترك الاول بالاجماع على ما نقله الامدي لكان اولى من التمسك
بالبديهة وفي كلام الغزالي اشارة الى الاجماع ايضا لانه قال ان من امر باستقبال بيت المقدس فاذا ترك النسخ بمكة
لم يسقط له الامر عنه بل هو في اليمن في الحال بل هو مأمور بالتمسك بالامر السابق ولو ترك عصى وان بان انه كان
منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها لعصى وهذا لا يتجه فيه خلاف وايضا لو عمل المكلف قبل علمه
بالناسخ بالثاني وهو حكمه كما لو صلى الى الكعبة قبل بلوغ الناسخ اليه لعصى اتفاقا ولو كان مخاطبا بذلك لخرج به
عن العهدة ولما اثم لفعله ما خوطب به ولقائل لو لم يكن مخاطبا به لما لزمه قضاء الصلوة اذا عرف النسخ لان لزوم
القضاء انما يعرف بدليل من نص او قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كالحائض فانها لو صامت لعصت
مع انه يجب عليها القضاء فكذلك يجوز ان يقال هذا لو استقبل الكعبة يعصي ويلزمه استقبالها في القضاء وكما في
في النائم والمغمى عليه اذا استيقظ او افاق يلزمهما قضاء ما لم يكن واجبا لان من لا يفهم لا يخاطب وايضا يلزم ثبوت
حكم الناسخ في حق المكلفين قبل تبليغ جبريل الناسخ الى النبي عليه السلام قال في المنتهى لانهما سواء في الصورتين في
عدم علم المكلف به وهو نفي عدم اللزوم اتفاق وقال الامدي لا نعرف خلافا بين الائمة في ان الناسخ اذا كان مع
جبريل عليه السلام ولم ينزل به الى النبي عليه السلام لا يثبت له حكم في حق المكلفين وقد يتمسك في اثبات المطلوب بوجه آخر وهو ان النسخ لو ادام وجب

ارتفاع الحكم السابق وامتناع الخروج عن العهدة بفعل الواجب اولا ولزوم الاتيان بالواجب الناسخ والاثم
بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية فيلزم انتفاء الملزوم اما ان الحكم السابق لم يرتفع فلان اهل قبا لما بلغهم
نسخ التوجه الى المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا والنبي عليه السلام اعتد لهم بالركعات التي اتوا بها بعد نزول
النسخ قبل علمهم ولم ينكر عليهم وانتفاء باقي اللوازم على ما مر ويمكن تنزيل كلام المصنف على هذا الوجه بان يفسر قوله
حكمه باللوازم ويظهر بالنظر والاولى في الاستدلال ان يقال لو تحقق النسخ في حقهم لما وقع ما خوطبوا به اولا لانه وقعه
بتقدير فعله ولا الثواب بتركه وبالعكس في الفعل الذي ورد به الناسخ وهو خلاف الاجماع قال ———
قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف اقول ——— هذه شبهة المخالفين
وتقريرها ان تعلق الحكم الناسخ حكم متجدد فلا يعتبر في ايجابه على المكلف علمه به كسائر الاحكام المتجددة
فانها اوجبت عليه وان لم يعلمها وتوجيه الجواب ان يمنع ثبوت الوجوب عليه دون علمه به وسنده بانه لا بد في
الايجاب عليه من اعتبار تمكنه من الامتثال والا لزم تكليف المحال لكن التمكن منتف لانتفاء شرط امتثال الحكم وهو العلم
به لعدم العلم بدليله وهو الناسخ على ما هو الغرض ويمكن تقرير الشبهة بوجه آخر وهو ان تعلق المنسوخ حكم وهو
حق الشارع فلا يعتبر في اسقاطه على المكلف علمه به كما ان عزل الموكل الوكيل عن التصرف الموكل فيه الذي هو حق الموكل فانه لا يعتمد
تصرفه بعد ذلك وان لم يعلم بعزله كذلك المكلف متصرف باذن الشارع في المنسوخ الذي هو حق الشارع فيلزم رفعه برفع
الشارع له وان لم يعلم المكلف بالرفع وكالطلاق والعتق والابراء وكاباحة الانسان ثمرة بستانه لكل داخل بعد
تحريمه وكما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن لها حيث لا تعلم فانه يرتفع المنع ولا يقع الطلاق
بتقدير الخروج ولانه لو علم المكلف بالنسخ ثبت والعلم غير مؤثر فيه فيكون الرفع بالنسخ فقط فثبت عند عدمه وهذا
وهذا التقرير وان كان اشهر في توجيه هذه الشبهة لكن الجواب الذي ذكره المصنف مناسب للتقرير الاول وتطبيقه على هذا
التقرير عسر او تعذر فالاولى ان يجاب عن الاول بمنع عزل الوكيل بتقدير عدم علمه وعن الثاني بانه لا مانع من اشتراط
العلم في النسخ لتضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما ذكروه من الطلاق والعتاق والابراء وان اشتركت مع النسخ
في عدم اعتبار رضا من اسقط عنه وعن الثالث والرابع بمنع الحكم وهو اباحة الثمرة وعدم وقوع الطلاق
فيما ذكروه لبقائها حراما ووقوع الطلاق وعن الخامس بان العلم شرط لا مؤثر ولجميع ان العلم مع ما قد
علمت ان الامام رد الخلاف الى اللفظ فعن الوسط لانه قال في البرهان ان اريد بثبوت النسخ في حق من
لم يبلغه الخبر انه يجب عليه الاخذ بحكم الناسخ قبل العلم به فهو التزام المحال وتكليف ما لا يطاق وهو مستحيل
في تكليف الطلب عند القائلين وان اريد به ان الخبر اذا بلغه يلزمه تدارك ما مضى فهذا مما لا امتناع فيه واذا
اريدت المذاهب المطلقة في النفي والاثبات الى هذا التفصيل لم يبق للخلاف تحصيل وفيه نظر لانه لا يلزم
من علم الامتناع في الشيء عدم النزاع فيه فان اكثر المسائل التي اختلفت في جوازها الامتناع فيها مع
وجود النزاع نعم ان اراد بقوله فقوله مما لا امتناع فيه اي لا نزاع والظاهر ان هذا مراده صح ما قاله
فاعرفه قال ——— مسئلة العبادات المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلاة سادسة
نسخ

نسخ واما زيادة جزء مشترط او زيادة شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة
ليس بنسخ والحنفية نسخ وقيل الثالث نسخ عبد الجبار ان غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا
كزيادة ركعة في الفجر وكعشرين على الحد في القذف وكتخيير في ثالث بعد اثنين فنسخ وقال الغزالي ان اتحدت
كركعة في الفجر فنسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ
لانه حقيقته وما خالفه ليس بنسخ اقول ——— هذه هي المسئلة السادسة عشر وهي مشهورة
بان الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة اي منفردة بنفسها عن العبادة المزيد عليها انها لا تكون
نسخا لحكم المزيد عليه الا ما نقل عن بعض العراقيين انهم قالوا ان زيادة صلوة سادسة على الصلوة الخمس
تكون نسخا مصيرا منهم الى انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المامور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي
فلا يكون رفعه نسخا لان النسخ انما يكون للحكم الشرعي ولانه يلزم عليه انه لو اوجب الشارع اربع صلوات ثم اوجب
صلوة خامسة او صوما او زكوة ان يكون ذلك نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات
السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع واختلفوا في غير هذه الزيادة وذلك كزيادة جزء وشرط ومثالها
زيادة تكرار غسل عضو من اعضاء الوضوء ان جعلناه جزءا فالى المشروط ويكون تقدير كلامه واما زيادة جزء ما
هو شرط اي شرط شيء كالوضوء للصلوة وزيادة ركعة على ركعات صلوة واحدة ان قرانا الجزء منونا لا مضافا
وهذا اولى لانه اعم لصدقه على جزء والشرط ايضا وكزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة او زيادة ترفع مفهوم
المخالفة كقوله عليه السلام في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة فذهبت الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة
كالجبائي وابي هاشم الى انها لا تكون نسخا وذهبت الحنفية الى انها تكون نسخا ومنهم من فصل ثم القائلون بالتفصيل اختلفوا
فيما بينهم فمنهم من قال ان كانت الزيادة برفع مفهوم المخالفة فهو نسخ والا فلا واليه الاشارة بقوله وقيل الثالث نسخ
ومنهم من قال ان غيرت الزيادة المزيد عليه حتى صار وجود المزيد عليه كالعدم شرعا على معنى انه لو فعله كما قد كان
يفعله قبل الزيادة وجب استينافه فهو نسخ والا فلا وذلك كزيادة ركعة في ركعتي الفجر لانتفاء اجزاء الركعتين
وكزيادة عشرين على ثمانين في حد القذف لانتفاء اجزاء ثمانين وكتخيير في ثالث بعد تخيير في اثنين وذلك كما خير
الشارع في الكفارة بين الطعام والصيام ثم زاد الاعتاق فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهو مذهب القاضي
عبد الجبار ومنهم من قال ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما كزيادة ركعة في ركعتي
الفجر فنسخ وان لم يكن كذلك كزيادة عشرين في حد القذف فلا وهو اختيار الغزالي وليس اتصال العشرين بالثمانين
كاتصال الركعات لان الثمانين تجزئ وحدها واجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلوة وفيه دقة فليتامل والمختار
عند المصنف ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لان رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متاخر حقيقة النسخ على ما تقدم في حده والباقي في قوله بدليل شرعي متعلقة برفعت لا بثبوته على ما يشعر به
ظاهر كلامه والا لزم التكرار المنافي للاختصار لان ثبوت الحكم الشرعي لا بد وان يكون بدليل شرعي وان لا يتحقق النسخ الذي
هو المطلوب لانه لا يتحقق الا وان يكون الرافع دليلا شرعيا واما كونه متاخرا فلم يحتج اليه على ما نبه عليه في حد النسخ

فمستفاد من قوله بعد ثبوته ومعنى كون الزيادة بدليل شرعي ان يكون دليل اثباتها شرعيا لا ان يكون
دليل اثباتها مما يجوز مثله حكم النص على ما دل عليه صريح كلام الامدى لان اللفظ لا اشعار له به مع انه
لا يجوز التعرض له لان شرط النسخ لو سلم والشرط لا يورد في المعرفات ولانه مما يثبت رفع الحكم الشرعي نسخ هم
بدليل شرعي متاخر ثبت النسخ لصدق الحد عليه واما ان الرفع يحصل ببعض الادلة الشرعية كالكتاب
والسنة ونحوهما دون البعض كالقياس وخبر الواحد ونحوهما فليس هنا موضع بيانه وانما وقع الامدى
في ذلك لانه اختار طريقة ابي الحسين البصري في ان الزيادة لا بد وان يرفع شيئا واقله عدمها فذلك الرفع يسمى عندهما
نسخا ان كان المرفوع حكما شرعيا والزيادة متراخية والا فلا وفي انه لا يجوز اثبات الزيادة بخبر الواحد
والقياس ونحوهما حيث يكون الرفع نسخا لكنه لم ينقلها عن الوجه لانه قال ان كانت الزيادة متاخرة عن
المزيد عليه وكانت دافعة لحكم شرعي وكان دليل الزيادة مما يجوز مثله نسخ حكم البعض فهو نسخ يجعل ما
هو في كلام ابي الحسين عين دخلها للتفصيل داخلا فيه واذا تحقق ما ذكرنا فلنعد الى تفسير ما في كلامه وهو قوله
وما خالفه لغو وما خالف ما ذكرنا وهو ان لا يكون المرفوع حكما شرعيا لكن الزيادة لا تكون متاخرة عنه
او كانت متاخرة عنه لكن دليل اثباتها لا يكون دليلا شرعيا فليس بنسخ لانه لا يتحقق بدون الحدود الثلثة
فتنتفي بانتفاء كل منها هذا هو حظ البحث الاصولي في هذا المقام اذ النظر في احاد المسايل الفروعية موكول
الى نظر المجتهدين كما سبق بيانه في مواضع لكن جرت العادة هنا بالنظر فيما يتفرع على هذه المذاهب من
المسايل الفروعية والكشف عن وجه الخروج كل واحدة منها ابتنائه للمقصود وقد ذكر المصنف منها شيئا
فلنشرح في حكاية الفاظه ثم في شرحها قال ——— ولو قال في السايمة الزكوة ثم قال في المعلوفة
الزكوة فلا نسخ فان تحقق ان المفهوم مراد فنسخ والا فلا اقول ——— هذا هو الفرع الاول وتقريره
انه لو قال الشارع في السايمة الزكوة ثم قال في المعلوفة الزكوة فلا نسخ ان لم نقل بالمفهوم لان نفي الزكوة عن
المعلوفة حينئذ يكون بناء على حكم العقل الاصلي لا على دليل الخطاب واذا لا يكون رفعه بقوله في المعلوفة الزكوة
نسخا لانه ليس حكما شرعيا وان قلنا بالمفهوم فان تحقق انه مراد الشارع فيكون قوله في المعلوفة الزكوة نسخا
لانه ليس حكما شرعيا وان قلنا بالمفهوم اي لما اقتضاه دليل الخطاب والا يتحقق فلا يكون نسخا اما لكونه تخصيصا
لاحتمال ان لا يكون مرادا او الحمل على التخصيص اولى ما عرف في غير موضع وانما لعدم تحقق كون نفي الزيادة عن المعلوفة
حكما شرعيا حينئذ واعلم ان الخلاف الذي سبق في نسخ فحوى الخطاب دون اصله جار ان قيل بالنسخ فيما نحن فيه
وهو دليل الخطاب ولكن ظاهر كلامهم يشعر باختصاص الخلاف بفحوى الخطاب دون دليل الخطاب مع ان الادلة من الطرفين
لا تختص بشيء منهما على ما يظهر بالتامل قال ——— ولو زيد ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب
فرعان وكانه انما لم يفصل بينهما لاشتراكهما في عادة سوال معين عليهما وان كان اللفظ يشعر باختصاص
السوال الثاني دون الاول ولنفصل هذه الجملة ونقول لو زيد ركعة على ركعتين الصبح بحيث صارت صلوة الصبح
ثلث ركعات كان نسخا لتحريم الزيادة على الركعتين ولوجوب مقتضيات دليل وجوب الركعتين لانه انما يكون
كذلك لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك وكذلك تثبت تقدم التشهد اي وجوب
الجلوس

الجلوس بعد الركعتين ثم ثبت وجوب الزيادة عليهما ووجوب تاخير التشهد بدليل شرعي فيكون
نسخا للتحريم والتقديم وليس نسخا لنفس الركعتين لعدم تعلق النسخ بالافعال كيف وان الركعتين فاريان ولا
لاجزائه اذ لا معنى له سوى الاتيان بها على مقتضى الامر ومعناه انه لا يجب مع فعلهما شيء اخر كالقضاء
ونحوه وذلك من مقتضيات النفي الاصلي وليس بحكم شرعي ليكون رفعه نسخا فان قيل الزايد على الركعتين منفي بحكم
الاصل وهو البراءة الاصلية واما التشهد فلم يرتفع ولم يتغير عما كان لانه كان واجبا آخر الصلوة
وهو كما كان لعدم المتغير هو اخر الصلوة لانه كان بعد الركعتين وقد صار بالزيادة بعد الثلث قلنا الجواب
عن الاول ان هذا يقتضي كون الزيادة على الركعتين منتفية بحكم الاصل انما يستقيم لو لم يثبت تحريمها شرعا
قبل الزيادة وليس كذلك وعن الثاني ان التشهد كان واجبا بعد الركعتين وقد زال ذلك بالزيادة فكان نسخا
وزيادة التغريب على حد الزاني غير المحصن وهو مائة جلدة كذلك اي نسخ لتحريم الزيادة ثم وجوبها فان قيل
التغريب منفي بحكم الاصل اجيب بما قلنا ويحتمل قوله فان قيل منفي بان قيل التغريب منفي ليشمل الركعة والتغريب
ولا يختص بالتغريب واعلم ان زيادة عشرين جلدة على الثمانين في القذف نسخ ايضا للنسخ لتحريم الزيادة ثم
وجوبها لا لكونها قبل الزيادة كل الحد الواجب ومجزيه ومتعلق التفسيق ورد الشهادة وارتفاع كل ذلك
بالزيادة لانا نجيب عن الاول ان معنى كونها كل الواجب انها واجبة وغيرها ليس بواجب ووجوبها لم يرتفع وعدم
وجوب الغير من مقتضيات النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا وعن الثاني بما سبق في اجزاء الركعتين وعن الثالث
التفسيق ورد الشهادة بالثمانين بالقذف وعن الجميع بان كل ذلك توابع نفي وجوب الزايد الذي هو عقلي فلا يكون
رفعه نسخا وهذا لا يخلو عن ضعف قال ——— فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتخيير
بعد الوجوب اقول ——— هذا هو الفرع الرابع وهو انه لو اوجب الشارع غسل الرجلين على التعيين
ثم خير بينه وبين المسح على الخفين فانه يكون نسخا لتعيين غسل الرجلين لثبوت التخيير بعد الوجوب في التعيين
وهذا الخلاف ما لو خير بين الاطعام والصيام ثم زاد الاعتاق في التخيير فانه لا يكون نسخا لان معنى التخيير
بينهما ان الواجب احدهما وان غيرهما لا يقوم مقامهما ووجوب احدهما لا بعينه لم يرتفع والمرتفع هو كون
غيرهما لا يقوم مقامهما ثابت بمقتضى النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قال ——— ولو قال واستشهدوا
شهيدين ثم ثبت الحكم بالنص بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا
رجلين اذ ليس فيه منع للحكم بغيره اقول ——— هذا هو الفرع الخامس واعلم ان الحنفية الزموا
الشافعية ومن يقول بدليل الخطاب بان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل
وامراتان يدل من حيث المفهوم كما هو مذهبكم على انحصار الحكم بشاهدين والحكم بالشاهد واليمين الثابت
بالنص يعني بخبر الواحد على ما تقدم منافية عليكم فقضى بالشاهد واليمين رافع لهذا الحصر فلو جاز الحكم
بالشاهد واليمين على ما ذهبتم اليه لزم النسخ بخبر الواحد وهو باطل اجماعا اجاب الغزالي بان مقتضى الاية
جواز الحكم بالشاهدين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم
ولا حجة في المفهوم عندنا وان كان فيه رفع المفهوم ورفع بعض مقتضى اللفظ ثم من الجانبين يكون ورود خبر الشاهد

والتمين قبل نزول الآية على التقديرات فلا نسخ وفيه نظر لان قوله ولا حجة في المفهوم عندهم انما كان
ينفع لو لم يكن ايرادهم بطريق الالزام ومن هذا العرف فساد الجواب المذكور في الكتب المشهورة وهو ان مدلول
الآية هو التخيير بين اشهاد رجلين او رجل وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست
نسخ وانه لو كان الحكم بالشاهد واليمين نسخا لهذه الآية كان الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا اما الاول فانهم يقولون مدلولها التخيير على سبيل الانحصار وعدم قيام غيرهما مقامهما بناء على مذهبكم
في دليل الخطاب واذا ثبت الانحصار ثبت النسخ واما الثاني فلانه لا يمكنا الزامهم بان مدلول قوله تعالى فان
لم تجدوا ماء فتيمموا هو انحصار الطهورية في الماء والتراب لانهم لا يقولون بدليل الخطاب وكذا قوله رفع المفهوم
دفع لبعض مقتضى اللفظ لا يفيد ايضا لانه اذا سلم رفع البعض ثبت النسخ ايضا ولكن لدليل الخطاب ويمكن
ان يجاب عنه بان حمله على التخصيص لاحتمال ان لا يكون مقتضى دليل الخطاب مراد الشارع اولى كما سبق في الفرع
الاول وانما يجري ورود الخبر قبل نزولها فيقع لو كان التاخير المعتبر في الناسخ التاخر في نفس الامر ولما كان
حال هذه الاجوبة على ما علمتها لا جرم احتج المصنف عنها ويتزام لا رفع لشيء ولو ثبت مفهومه اي مفهوم
قوله فاستشهدوا ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه اي في مفهوم الآية منع الحكم بغيره اي بغير المذكور
فيها وهو رجلان او رجل وامرأتان بل الذي يدل عليه من حيث المفهوم هو انحصار الاستشهاد في المذكورين لا انحصار
الحكم بهما وفيه دقة نظر يعرف بالتامل واما الآمدي فقال ان كان المفهوم حجة كان رفعه نسخا والا فلا لكن
انما يكون رفعه نسخا لو تحقق ان المفهوم مراد على ما علمت قال ــــ ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل
عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب مباح الاصل قالوا كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة قلنا معنى مجزئة
امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذلك لو زيد
في الصلوة ما لم يكن محرما اقول ــــ هذان فرعان اما الاول فهو سادس الفرع فهو انه لو زيد في
الوضوء اشتراط غسل عضو زايد على الاعضاء الستة فلا يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الاعضاء الستة ولا لاشتراطها
لبقاء ذلك بعد الزيادة ولا لعدم وجوب غسل ذلك العضو لانه كان مباح الاصل ليس نسخا على ما عرفت في غير موضع
قالوا انه نسخ لاجزاء الطهارة لانها قبل الزيادة كانت مجزئة وبعد الزيادة صارت غير مجزئة قلنا معنى كونها
مجزئة قبل الزيادة امتثال الامر بفعلها والخروج عن العهدة من غير توقف الى امر آخر لكن امتثال الامر بفعلها
لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفها على امر آخر ليس بنسخ لان ذلك معنى عدم التوقف مستند الحكم الاصل العقلي
وقد علمت ان رفعه ليس نسخا شرعيا واما الثاني وهو سابعها فكما لو زيد في الصلوة امر لا يكون الاتيان به
مجزيا قبل الزيادة اذ لو كان مجزيا لزم النسخ اعني نسخ تحريمه بخلاف ما لو لم يكن محرما فانه لا يلزم النسخ
بعين ما ذكرنا في الفرع المتقدم استدلالا واعتراضا ونقضا قال ــــ مسئلة اذا نقص جزء
العبادة او شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبد الجبار ان كان جزءا لا شرطا
لنا لو كان نسخا لوجوبها لافتقرت الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع اقول ــــ هذه هي المسئلة
السادسة عشر وهي ان الامة بعد الاتفاق على ان نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ ستر الراس والوقوف

على يمين

على يمين الامام لا يكون نسخا لتلك العبادة اختلفوا في ان ما يتوقف عليه صحة العبادة جزءا كان كركعتين
من صلوة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن مفهومها كالوضوء هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب الكرخي
وابو الحسين البصري الى انه لا يكون نسخا لتلك العبادة بل يكون نسخا للجزء والشرط لاسقاط وجوبهما وهو ظاهر
وهذا اختيار المصنف وذهب جماعة من المتكلمين الى انه يكون نسخا لها واليه الاشارة بقوله وقيل للعبادة
ومنهم من فصل بين الجزء والشرط فقال ان كان المنسوخ جزء العبادة لزم نسخها وان كان شرطا فلا وهو
مذهب القاضي عبد الجبار واليه ميل الغزالي لانه صرح وجزم ان نسخ الجزء يكون نسخا للعبادة وتردد
في نسخ الشرط لكن ظاهر كلامه يشعر بانه لا يكون نسخا لها حجة المختار انه لو كان نقص جزء العبادة او
شرطها نسخا لوجوبها اي لوجوب اصل تلك العبادة على ما يعبرون عنه لكان الباقي عبادة اخرى غير العبادة
الاولى اذ هو المعنى عندهم من نسخ وجوب اصل العبادة الاولى ولو كان كذلك لافتقرت العبادة الباقية
وهي الركعتان في نسخ الجزء والاربع في نسخ الشرط في وجوبها الى دليل ثان اي الى ورود امر يدل على وجوبها
لكونها عبادة اخرى غير الاولى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لما قلنا واما بطلان التالي
فلكونه خلاف الاجماع لانعقاده على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل ثان وكيف يفتقر الى دليل
آخر مع بقاء وجوب الجزء المشروط على ما كان اما بقاء الجزء فلان الصلوة اذا كانت اربع ركعات كان كل ركعتين
منها واجبة لنا ولا الدليل الدال على وجوب الكل كل واحد من الجزئين لكن نسخ وجوب احد الجزئين لا يوجب نسخ وجوب جزء
الآخر كسائر ادلة التخصيص واما بقاء وجوب المشروط فلان المشروط والشرط عبادتان منفصلتان فلا يلزم من
نسخ احدهما بدليل مقصور عليها نسخ الاخرى ومما ذكرناه في ابطال التالي يعرف فساد قول من زعم ان الباقي
في نسخ الجزء ليس جزءا من العبادة الاولى والا لكان من صلى الفجر اربع ركعات آتيا بالواجب وزيادة
كما لو امر ان يتصدق بدرهم فتصدق بدرهمين بل هو عبادة اخرى فكان ذلك نسخا للعبادة الاولى لانا نقول ان
اردت بكون الركعتين عبادة اخرى غير الاولى انها بعضها والبعض غير الكل فمسلم وان اردت به انها ليست
بعضها فغير مسلم وقوله لو كانت بعضا لزم ما ذكر ممنوع لانا انما لو لم يكن بعضا افتقر الى دليل آخر
الى ما ذكرنا وحيث لم يصح صلوة الفجر عندهم ركعتين اليهما انما كان لادخال ما ليس من الصلوة فيها
ومن هذا نطلع على ضعف قولهم على ما نقل عنهم في المنتهى قالوا كانت الاربع محرمة ثم صارت لا تجزي واجب
بوجوب الاقتصار لانهم ان ارادوا بهذه الشبهة ان اجزاء الاربع قد ارتفع فيكون نسخا فهو من البطلان لما تقدم
من ان انتفاء الاجزاء لاستناده الى النفي الاصلي ليس بنسخ وان ارادوا بها ان الاربع كانت محرمة ثم صارت لا تجزي
ولو كانت الركعتان الباقيتان بعض الاربع لبقيت اجزاء الاربع بعد نسخ الركعتين لما مر في مثال التصدق
فالجواب عنه انه انما لم يبق اجزاؤها لادخاله في الصلوة ما ليس منها لوجوب الاقتصار على الثابت
قال ــــ ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرهما
قلنا الرفع لم يتجدد وجوب اقول ــــ هذه شبهة من صار الى لزوم نسخ اصل العبادة بنسخ الجزء
والشرط وتقريرها انه قد ثبت تحريم الصلوة بغير طهارة وكذا تحريمها بغير الركعتين ثم ثبت جواز الصلوة

بغير الطهارة ووجوبها بغير الركعتين فقد ارتفعت الحرمة وهي حكم شرعي بدليل شرعي متاخر فيكون نسخا لاصل العبادة
وتوجيه الجواب هذا معارضة ان يقال ما ذكرت وان دل على نسخها فعندنا ما يدل على عدمه اذ لو انتسخ اصلها لتجدد
وجوب الباقي لما مر من الدليل لكن الحصر انه لم يتجدد وجوب لانعقاد الاجماع على انه لا دليل متجدد على الوجوب وقال في المنتهى في الجواب
بان هذا ليس نسخا للعبادة فانها لم تكن حراما وتوجيهه ان محل الكلام في نسخ وجوب اصل العبادة وما ذكرتم انما يدل على نسخ
الحرمة لكن نسخ الحرمة ليس نسخا للعبادة لانها لم تكن حراما بل هو نسخ لبعض احكامها المغايرة لذاتها فنسخها لا يكون نسخا
لذاتها وهذا الجواب المشهور عن شبهة المخالفين وهي ان نقصان الشرط والجزء يرفع عدم اجزاء الصلوة بدون الطهارة
والركعتين ويرفع ايضا اي نقصان الجزء وجوب تاخر التشهد الى ما بعد الاربع فيقال هذه احكام للباقية
معاندة لذاتها فنسخها غير نسخ ذاتها هذا مع انه يمكن ان يقال ان اردتم بعدم الاجزاء عدم امتثال الامر
والثواب فذلك مستند الى النفي الاصلي ورفعه ليس نسخ وان اردتم به وجوب القضاء فهو نسخ لكن لا لنفس العبادة
التي كلامنا فيها بل لوجوب القضاء واما التشهد بعد الركعتين فانه كان جائزا لا ممتنعا على ما قالوا
من وجوب تاخيره والمرتفع عدم وجوبه وليس ذلك نسخا لكونه مقتضيا للنفي الاصلي نعم لو قيل يرفع جوازه
بحكم الشرع كان ذلك نسخا لكن لا لنفس العبادة لما مر قال ———— مسئلة المختار جواز نسخ
وجوب معرفة تعالى وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز
نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لنا احكام كغيرها قالوا لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ
واجيب بانه يعلمها وينقطع التكليف بهما وبغيرهما اقول ———— هذه هي المسئلة السابعة عشر وهي
في بيان ان العلماء بعد اتفاقهم على جواز رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو مناط التكليف وعلى استحالة
النهي عن معرفته الا عند من يجوز تكليف المحال لان العلم بنهيه يستدعي معرفته فيتوقف تحريم معرفة
على معرفته وهو دور باطل اختلفوا في امرين احدهما انه هل يتصور وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر
وغيره من كفر النعم والظلم وكل ما قيل بوجوبه لحسنه وبتحريمه لقبحه ام لا والمختار جوازه
خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى امتناعه بناء على فساد اصولهم في التحسين والتقبيح واعتقادهم ان
المقتضي لوجوب هذه الاحكام وتحريمها صفات ذاتية لا يجوز عليها التبدل والتغير وقد نبهنا على
فسادها في صدر الكتاب وثانيهما انه هل يجوز نسخ جميع التكاليف عن المكلف بعد ان كلفه الله
تعالى مع قيام العقل وغيره من شرايط التكليف ام لا والمختار جوازه لانها احكام كغيرها فجاز نسخها كالنسخ
غيرها خلافا للغزالي مصيرا منه الى انه لا ينفك ان المنسوخ عنه عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو الله
تعالى اذ الدليل المنصوب عليه بهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه بل هو باق بالضرورة وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم امتناع الانفكاك لانا وان قلنا ان النسخ لا يحصل في حق المكلف دون علمه بالنسخ والناسخ
فلا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة النسخ والناسخ
وان سلمنا لزوم كونه مكلفا بمعرفتهما فيجوز ان يعلمهما ثم ينقطع التكليف بهما وبغيرهما ويرتفع جميع
التكاليف حينئذ قال ———— القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع
الاصل

الاصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع
بخلاف المخطئة وان اريد الفاسد معه قيل تشبيه اقول ———— هذا هو الاصل
الخامس وهو في القياس ويشتمل على مقدمة وخمسة ابواب اما المقدمة ففي تحقيق معناه وبيان اركانه
ان معناه في اللغة عبارة عن التقدير ومنه يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وهو يستدعي امرين
يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة ومنه يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه فساواه ويقال فلان يقاس
بفلان ولا يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه وعليه قول الشاعر خف بالكرام على عرض يدنسه مقال
كل سفيه لا يقاس بكا وانما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان الاستعمال للتضمن وفي اصطلاح
الفرع عبارة عن مساواة فرع الاصل في علة حكمه اي فيما هو علة حكم الاصل في نفس الامر وهو حد القياس
الصحيح فقط عند المخطئة القايلين بان المصيب واحد وقوله فرع الاصل يجوز ان يضاف الفرع الى الاصل ويكون
مفعول المساواة وهو الاصل محذوف في الدلالة الكلام عليه ويكون التقدير مساواة فرع اصل الاصل وان ينون
عوضا عن المضاف اليه فينصب الاصل لكونه مفعول المساواة وتقدير الكلام ما مر وهذا اظهر في تعريف القياس
بالفرع والاصل ايهام دور لتعسر معرفتها دون القياس ولهذا عدل الاكثر وزعن التعبير بهما الى معلومين
وامرين ونحوهما واما المصوبة القايلون بان كل مجتهد مصيب فيلزمهم ان يزيدوا على الحد زيادة على نظر المجتهد
ويقال القياس هو مساواة فرع الاصل في علة حكمه في نظر المجتهد وانما يلزمهم ذلك لان القياس الصحيح
عندهم هو ان يكون المساواة فيما هو علة الحكم في نظر المجتهد وان تبين الغلط وهو كون ما يوهم علة غير علة في
نفس الامر والرجوع عن الحكم لا المساواة فيما هو علة في نفس الامر على ما يقوله المخطئة لان اشتراط المساواة
فيما هو علة الحكم في نفس الامر في القول بان كل مجتهد مصيب ولذلك قال الحلاوي والمخطئة والمعنى ان الصحيح عند
المصوبة هذا خلاف المخطئة فان الصحيح عندهم هو ما ذكرناه اولا وان اريد تحديد القياس على وجه يتناول
القياس الفاسد مع تناوله للصحيح قيل القياس تشبيه فرع الاصل في علة حكمه على مذهب المخطئة مع زيادة في
نظر المجتهد على مذهب المصوبة وانما يشتمل القسمين على المذهبين لان التشبيه قد يكون بين المتساويين فيما هو علة
الحكم في نفس الامر او عند المجتهد وقد يكون بين غيرهما وعلى الاول يتناول الحد القياس الصحيح على المذهبين وعلى
الثاني يتناول الفاسد ولذلك قال ———— واورد قياس الدلالة فانه لا يذكر فيه علة واجيب اما بانه
غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها اقول ———— هذا اشكال اورد على ان حد القياس
وتقديره ان قياس الدلالة وهو ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل لا في نفس الامر
ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلا عليها لملازمته اياها وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الملائمة
قياس بالاتفاق مع ان الحد لا ينطبق عليه اذ لا مساواة فيما هو العلة على احد الوجهين اذ شرط ان لا يذكر
كما ذكرنا وقد اجيب عنه بوجهين احدهما انه غير مراد على معنى انه ليس بالقياس المحدود وذلك اما لان المراد من القياس
ما يكون قياسا حقيقة لا ما يسمى قياسا مجازا كقياس الدلالة وقياس العكس على ما سنذكره ان انهما خارجان عن حقيقة
القياس واما لانهما وان كانا قياسا بالحقيقة لكن القياس مشترك لفظا بينهما وبين غيرهما والمراد تحديده

واذا كان كذلك فتحديد احدهما بخاصته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصته وان كان مسمى باسمه
كما ان تحديد العين الباصرة بخاصيتها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وثانيهما ان قياس الدلالة
يتضمن المساواة فيما هو في العلة لملازمة الجامع اياها وهو الصحيح عنده لقوله في المنتهى واجيب تارة بانه
ليس بالقياس المحدود وتارة بانه لابد من الدلالة على المساواة فيها وان لم يصرح وهو الصحيح وفيه نظر لان
اشتراك اللوازم لا يدل على اشتراك الملزومات نعم لو اريد بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة كونها ملزومة
لها استقام قال ———— واورد قياس العكس مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير
نذر عكسه الصلوة لما لم يجب فيه بالنذر لم يجب بغير نذر واجيب بالاول وبان المقصود مساواة الاعتكاف
بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق او بالسبر وذكرت الصلوة لبيان الالغاء او قياس الصوم
بالنذر على الصلوة اقول ———— هذا ايضا ايراد على عكسه وتقريره ان قياس العكس وهو تحصيل حكم
الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كقول الحنفي لما لم يجب القتل بصغر المثقل لم يجب بكبره بدليل عكسه في المحدد وهو انه لما وجب
بكبر الجارح وجب بصغيره قياس بالاتفاق مع ان الحد لا يطبق عليه لان الافتراق في العلة ينافي المساواة فيها وتقرير
مثال المصنف وهو قول الحنفية ايضا في وجوب اشتراط الصوم في الاعتكاف ان يقال لما وجب بالاجماع الصيام في الاعتكاف
بالنذر وهو ان يعتكف صائما وجب الصيام فيه بغير نذر بدليل عكسه في الصلوة وهو انها لم تجب في الاعتكاف اجماعا
بالنذر وهو ان يعتكف مصليا لم تجب الصلوة فيه بغير نذر فالاصل في هذا المثال الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة
انها ليست شرطا في الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط في الاعتكاف وقد افترقا في العلة لان انها
لم تكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن فيه شرطا حال النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط
في الاعتكاف في حال النذر اجماعا وقد اجيب عنه باجوبة ثلثة الاول هو الاول وان الخواص عن ايراد قياس الدلالة
وهو انه غير مراد على احد التفسيرين المذكورين واليه الاشارة بقوله واجيب بالاول اي بانه غير مراد والثاني ان المقصود
من هذا التاليف هو مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له اي الاعتكاف بالنذر والمراد انهما في اشتراط الصوم
متساويان اما بمعنى لا فارق بينهما في نفس الامر واما بمعنى انا سبرنا ما وجدنا بينهما فارقا وانما تعرض ذكر الصلوة لبيان
ان النذر الذي يتوهم كونه فارقا ملغى حتى لو قيل لا نسلم عدم الفارق لوجوده وهو النذر اجيب بانه ملغى اذ لو اثر
لاثر في الصلوة ولم يؤثر فيها اتفاقا وهذا الجواب لم يتعرض في المنتهى الثالث ان المقصود قياس الصيام بالنذر على الصلوة بالنذر
ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان المقصود هو ان النذر لا يوجب اشتراط الصيام في الاعتكاف قياسا على الصلوة فان نذرها لا يوجب
اشتراطها في الاعتكاف اجماعا لكن قد ثبت اشتراط الصيام في الاعتكاف حالة النذر اتفاقا فيكون الموجب هو الاعتكاف
وعند ذلك يجب اشتراط الصوم في الاعتكاف مطلقا الذي هو المدعى وثانيهما ان المقصود قياس الصيام بالنذر على الصلوة بالنذر
لاثبات المقدمة الشرطية للقياس الاستثنائي وتقريره ان يقال لو لم يكن الصيام شرطا لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا لها بالنذر
لان ما لا يكون شرط الشيء في نفسه لا يصير شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم تكن لها شرطا
بالنذر اجماعا فيكون شرطا لها مطلقا لكن مراده من الوجهين هو الاول الذي الظاهر كلامه في المنتهى وهو قوله واجيب بالاول وبان
المقصود انه لا يصح اشتراطه بالنذر كالصلوة وقد ثبت فدل على انه لكونه اعتكافا فايدا عليه هذا والاليق حمله على الجواب الثاني لكن فيه تعسف والاحسن الجواب الاول
هو منع

هو منع صدق المحدود والثاني والثالث منع عدم انطباق الحد لكون القياس حينئذ قياس الطرد لا العكس وفيه جواب قياس الدلالة
على ما ذكرنا وانما لم يورد المصنف قياس الاقتراني والقياس الاستثنائي على عكس الحد ايضا كما اورد هما غيره وعبرها عن الاستثنائي التلازم
وعن الاقتراني بالمقدمتين والنتيجة لان الاصوليين لا يسمون كونهما قياسا لانه عندهم عبارة عما ذكرنا والمساواة الحصل الا عند
تشبيه صورة بصورة وليس الامر كذلك في الاقتراني به والاستثنائي ولا يكفي مساواة النتيجة للمقدمتين في المعلومية تسميته قياسا
على ما اصطلح والا كان اثبات الحكم بالنص وغيره قياسا لان التمسك باي دليل وضع يجعل المطلوب مساويا له في المعلومية ولا قائل به فان
رام احد تعريف القياس على ما يندرج فيه جميع الاقسام فليقل ما قاله الاوائل وهو ان القياس قول مولف من اقوال متى سلمت لزم عنها
لذاتها قول آخر وقد اشار اليه المصنف في صدر الكتاب الا انه عمم فيمن يكون عنه ويستلزم لنفسه وقد تقدم الكلام عليه
قال ———— وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر مردود بالنص | العلم هو
والاجماع وبان البذل حال القياس والعلم ثمرة القياس اقول ———— هذه حدود ثلثة للقياس ذكرها
الاوائل وهي مزيفة اما الاول وهو قولهم القياس بذل الجهد في استخراج الحق فلانه غير مطرد لوجود الحد وهو بذل
الجهد في استخراج الحق من دلالة النص والاجماع دون المحدود ولان البذل حال القائس لا نفس القياس وقول من قال
انه غير منعكس لوجود المحدود وهو القياس في تعديه الحكم المنصوص على علته في الاصل منه الى الفرع بشهادة الحس
بتلك العلة فيه دون الحد اذ لا يلحق المكلف بذل الجهد في معرفة الحد وعلته لكونها منصوصة ولا في معرفة وجود العلة
في الفرع لكونها محسوسة باطل لانه وان لم يلحقه بذل الجهد في المعرفتين ولا بد له في معرفة صحة النص ان كان احادا وعدم
كونه منسوخا ان كان متواترا وفي ان العلة في الاصل هل لها معارض ام لا وان لم يكن فهل وجد في الفرع مانع او فوات شرط
ام لا نعم وان سلم انتفاء الاجتهاد في تلك الصورة مطلقا فلا نسلم ان ثبوت الحكم في الفرع يكون حينئذ بالقياس
بل بالاستدلال على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو قولهم القياس هو الدليل الموصل الى الحق فلانه غير مطرد
بالنص والاجماع وغيرهما من الادلة واما الثالث وهو قولهم القياس هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظره لانه غير
مطرد لوجود الحد وهو العلم الحاصل بالنظر في دلالة النص والاجماع دون المحدود ولان القياس لا يفيد العلم بل الظن
وان سلم افادة العلم فهو ثمرة القياس لا نفسه قال ———— ابو هاشم حمل الشيء على غيره باجراء حكمه
عليه ويحتاج بجامع اقول ———— هذا الحد للقياس ذكره ابو هاشم ويحتاج الى زيادة وهي ان يقال
القياس حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه بجامع ليطرد لان الحمل بغير جامع ليس بقياس في التعديل الشيء كالامر والمعلوم
ونحوهما ما يعم الممتنع وغيره لينعكس لان الفرع الممتنع بذاته ليس بشيء اتفاقا فيخرج عن حد القياس الذي فرعه
كذلك فيبطل عكسه قال ———— وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما
بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما حسن الا ان حمل ثمرته واثبات الحكم فيهما معا ليس به بل هو
في الاصل بدليل غيره وبجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع فرع القياس فتعريفه به دور اجيب بان
المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعا له اقول ———— هذا
حد ذكره القاضي ابو بكر ووافقه عليه اكثر اصحابنا وهو مشتمل على قيود خمسة اما الاول وهو قوله حمل معلوم على معلوم
فانما ذكره ليشمل ما اذا كانت صورة المحمول والمحمول عليه معينة ممكنة كانتا او ممتنعة اذ لو قال حمل موجود لخرج عنه

المعدوم ولو قال حمل شي على شي يخرج الممتنع ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم الدور كما سبق واختصاصه
بالموجود ايضا من حيث يظن ان الفرعية والاصلية من الصفات الوجودية وهي لا تكون صفة المعدوم وانما تعرض
للمعلوم الثاني لان القياس يستدعي منتسبين ولانه لولاه لكان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس نسخة م
او كان يحصل لا بعلة غير معتبرة فيكون لمجرد الراي والتحكم وهو ممتنع واما الثاني وهو قوله في اثبات حكم لهما او
نفيه عنهما فانما ذكره لان حكم الاصل وهو المحكوم عليه قد يكون نفيا واما الثالث وهو قوله بامر جامع بينهما
فانما ذكره لان القياس لا يتم الا به والا كان حمل الفرع على الاصل في حكمه من غير دليل وهو ممتنع واما الرابع وهو قوله
من اثبات حكم او صفة لهما فانما ذكره لان الجامع قد يكون حكما شرعيا كما لو قيل في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه
كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قيل في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر واما الخامس وهو قوله او نفيهما عنهما
فانما ذكره لان الجامع بين الحكم والصفة قد يكون اثباتا كما ذكرنا وقد يكون نفيا اما في الحكم فكما لو قيل في الثوب النجس
اذا غسل بالخل غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كما لو غسل باللبن والمرق واما في الصفة فكما لو قيل في الصبي غير عاقل فلا يكلف
كالمجنون فان قيل هذا التحديد حول من سبعة اوجه الاول ان المراد من الحمل اما ان يكون اثبات مثل حكم احد المعلومين للاخر
او شيئا اخر والاول باطل لان الاثبات ثمرة القياس لا نفسه ولان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما يكون حينئذ
تكرارا بلا فائدة والثاني لا بد من بيانه الثاني ان اثبات الحكم فيهما اي في الاصل والفرع معا ليس به اي بالقياس والمراد
لم يثبت به لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم فرعا على القياس على ما دل عليه القيد الثاني
كان دورا الثالث ان قوله بجامع كاف لان المعتبر في ماهية القياس هو الجامع من حيث هو جامع لا اقسامه لا تفكك
ما هيته عن كل منها وما ينفك عنه الماهية لا يدخل في حدها ولانه لو وجب ذكر اقسام الجامع لوجب ذكر اقسام
الحكم والصفة الجامعة والا كان الحد ناقصا وهذه الثلثة ذكرها المصنف والاول لا يختص بحد القاضي لوروده
على حد ابي هاشم ايضا وكانه انما لم يذكره هنالك لانه يعلم من هنا وروده عليه لكن لو عكس لكان اولى الرابع الصفة الرجم
ايضا تثبت بالقياس كقولنا الله تعالى عالم فله علم كما في الشاهد فان اندرجت الصفة في الحكم تكرر قوله الجامع حكم او صفة
والا انتقض التعريف الخامس ان كلمة او للترديد والتحديد للتعيين فيتنافيان السادس ان القياس الفاسد خارج عنه
لان الجامع متى حصل صح القياس وقد اعتبر اتحاد حصوله فيه في نفس الامر فكان الواجب ان يقول بامر جامع في نظر
المجتهد ليعم القياس الفاسد لحصول الجامع فيه في نفس الامر السابع والظاهر انه للامدي ان الحكم في الفرع نفيا الرابع
٤ واثباتا متفرع على القياس اجماعا وليس ركنا في القياس لانه نتيجة الدليل فلا يكون ركنا له لما فيه من الدور فاخذ الحكم
احدهما يلزمه من اثبات الحكم في الفرع ونفيه عنه في حده ان يكون ركنا فيه وهو دور ممتنع وقد اخذه في حده حيث
قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل واليه اشار المصنف بقوله وقولهم ثبوت حكم الفرع
بالقياس فتعريفه به دور قلنا الجواب عن الاول ان المراد من حمل معلوم على معلوم تشبيه احدهما بالاخر وليس هو
ثمرة القياس والا لكان مشتركا لا لزام لقوله وان اريد الفاسد معه قيل تشبيه وكذا قوله في المنتهى لا امر حمل ان اريد به
التشبيه فمجاز مشترك الالزام لوروده ايضا عليه ومن هذا يعلم ان المصنف لو قال وان اريد الفاسد معه قيل مشابهة
لكان اولى وبهذا خرج الجواب عن السادس لان التشبيه يتناول الفاسد على ما يظهر بتدبره ولا تكرار اذ علم ما قيل لانه لو
اسقط

اسقط قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما دخل التشبيه في غير ذلك اي في غير الحكم الشرعي كالصفة وغيرها من
الاحكام العقلية لان المحدود هو القياس الشرعي في مصطلح اهل الشرع ولا يكون ذلك الا فيما يكون حكم الاصل فيه
شرعيا وعلى هذا فخرج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره وعن الثاني
وهو اقوى الاشكالات الواردة عليه على ما قيل ان نقول لا نسلم ان الحكم فيهما معا ليس به اي لم يثبت به لان
الحكم في الاصل وفي الفرع معا اي في المجموع من حيث هو مجموع لا في كل واحد على انفراده انما هو بالقياس اذ لولاه
لما ثبت فيهما معا وغاية الوضوح وليس القياس فرع ثبوت الحكم فيهما معا ليلزم الدور فان قيل المجموع امر
اعتباري فلا يتصور ثبوت الحكم فيه سلمناه لكن لو كان ثبوته فيه بالقياس لاحتاج الى الاصل سلمنا عدم الاحتياج لكن
لا يلزم من ثبوت الحكم في المجموع بالقياس ثبوته في الفرع به الذي هو المطلوب اذ لا يلزم من ثبوت المجموع ثبوت جميع
اجزائه به قلت المعنى بثبوت الحكم في المجموع بالقياس انه لولاه لما ثبت فيهما معا وهذا المعنى معقول متصور
وبهذا خرج الجواب عن الثاني واما الثالث فالجواب عنه ان ثبوت الحكم في المجموع بالقياس يلزم لثبوت الحكم في الفرع به
اذ لا يجوز ان يكون هو به في الاصل به والا في الهيئة الاجتماعية اذ لا معنى له فتعين ان يكون ثبوته في الفرع بالقياس
وهو المطلوب وهذا اولى مما قاله الامدي وهو انا لا نسلم ان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما مشعر باثبات حكم الاصل
بالقياس حتى يلزم منه الدور لان القياس على ما علم مركب من الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع بين الاصل والفرع
والحكم في الاصل غير مستند في ثبوته ولا في نفيه الى المجموع هذه الامور اذ هو غير متوقف على الفرع ولا على نفسه وانما هو متوقف
في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت الحكم في الاصل الا بناء عليه وهذا قال الجامع في اثبات حكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما والوصف الجامع ركن في القياس وهو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل ولا نفيه
بالقياس بل بالعلة وليست هي نفس القياس وانما الثابت والمنفي بالقياس هو حكم الفرع لا غير وكذا مما ذكره غيره ولو
قولهم في اثبات حكم لهما لا يتضمن ثبوت حكم الاصل بالقياس فان الحمل في الاثبات غير الاثبات ويجوز ان يخلو عن الاثبات
فان المفهوم منه هو التسوية في استحقاق الثبوت لا غير ثم اذا دل الدليل على تحقق الثبوت فيهما هو الاصل لزم
الثبوت فيما هو الفرع وفي المعنى التسوية وجه الاولوية لا يخفى على من له ادنى تمييز لو تامل حق التامل وعن
الثالث ذكر اقسام الجامع لم يكن لتوقف القياس عليه حتى يقال ينقض التعريف لو لم يستقص الجميع بل للزيادة البيان
ولئلا يتوهم كون الجامع صفة ثبوته كما في العلل العقلية وذلك مما لا يخل بالحدود ولا يلزم من ذلك الاستيفاء
بذكر اقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه وعن الرابع انه مبني على تصور القياس في غير الشرعيات وهو غير مسلم
والمثال المذكور قد ابطل صحة القياس فيه في الكلاميات سلمنا تصوره في غيرها لكن لا نسلم ان الصفة لو اندرجت
في الحكم تكرر قوله بجامع حكم او صفة لان لفظ الحكم يتناول كل حكم وان كان صفة حقيقية بكونه صفة لا يخرجه عن
كونه حكما لكن هذا عند الاطلاق فاما اذا استعمل في المقابلة اختص باحد القبيلين واعتبر بلفظ الفعل والنص
والمفهوم يتناول القول والظاهر والمنطوق عند الاطلاق واختصاصها بغيرها عند المقابلة سلمنا انها لو اندرجت
لزم التكرار ولكن لا نسلم انها لو يندرج نقض التعريف لما سبق في الجواب عن الاول وعن الخامس ما مر غير مرة وعن السابع
بعد ما في الجواب عن الاول ان الجامع اعم من كونه موجبا للاجتماع في الحكم ومن ان لا يكون فان كان موجبا فالقياس صحيح والا ففاسد

هكذا ذكره الغزالي ثم لا يجوز ان يراد في ظن المجتهد والا لخرج الجامع المعلوم الثبوت والانتفا ولهذا قال المصنف
في نظر المجتهد دون ظنه وعن الثاني بعد تسليم ان ظاهره انه للامدي ايضا ان المحدود انما هو القياس الذهني يعني ماهية
القياس وهي متوقفة على ثبوت على تصور ثبوت حكم الفرع الخارجي لكن تصور ثبوته ليس فرعا له اي للقياس الذهني
بل للخارجي فلا دور او بما اراد الفرع الذهني وان كان الجواب ثم بالفرع الخارجي جوابا عن سوال سايل يقول
مسلم ان القياس الذهني لا يتوقف على الفرع الخارجي لكن يتوقف على الفرع الذهني فيكون الدور بحاله فاجاب بانه لا يتوقف
عليه ايضا وانما استحسن المصنف هذا الحد لضعف الاشكال الواردة عليه قال ——— واركانه
الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه به وقيل دليله وقيل حكمه
والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما ينبني عليه غيره فلا بعد في الجميع ولذلك كان الجامع فرعا للاصل
اصلا للفرع اقول ——— لما فرغ من تحقيق ماهية القياس شرع في بيان اركانه وهي اربعة الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فهو ثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف
على نفسه وهو محال واما الاصل فقد يطلق على ما ينبني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم من وجه
وعلى هذا اختلف العلماء في الاصل في قياس النبيذ على الخمر مثلا بعد اتفاقهم على ان العلة في تحريمها هي الشدة المطربة ليست
هي الاصل فذهب الاكثرون وهم الفقهاء وغيرهم كالنظار الى انه محل الحكم المشبه به كالخمر في مثالنا على ما اشتهر
في لسانهم لانتم الحكم في الاصل ولا وصف العلة فيه ونعني بالمحل الا الاصلها كان حكم الفرع مقتبسا منه
ومردودا اليه وهو انما يتحقق في نفس الخمر وذهب المتكلمون الى انه دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم
الخمر لانه الذي ينبني عليه التحريم وذهب طايفة الى انه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا
الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر ما لم يثبت الحكم فيها
ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر دونهما امكن القياس ولانه لو كان النص هو الاصل لكونه
طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل بالطريق الاولى لانه اصل النص وهو باطل اتفاقا فيتحقق ان الحكم
هو الاصل واعلم ان النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لابتنا حكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه اصله
واصل الاصل اصل وكذا على دليله وعلى هذا فلا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا ولذلك قال المصنف
ولا بعد في الجميع لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لانه اصل بالتفسيرين اما التفسير الاول
فلما مر واما الثاني فلان افتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله
ولان المطلوب اثبات الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل وهو المراد من
المعلوم الثاني في حد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة وهو ظاهر واما قوله ولذلك فمعناه ولكون
الاصل ما ينبني عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لكونه مستنبطا من محل الحكم المنصوص عليه فهو فرع المحل والحكم
ودليله واصلا للفرع لكون المتنازع فيه في النبيذ مبنيا عليه وتسمية الجامع الفرع اصلا للاتفاق عليه ولكونه في م
موثرا اولى من تسمية محل الوفاق اصلا للاختلاف فيه وعدم كونه موثرا وكذا من تسمية الدليل والحكم اصلا
لما ذكرنا واما الفرع فذهب الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والباقون الى انه حكمه وهو التحريم وهذا اولى
لانه

لانه الذي ينبني على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه اصلا سموا المحل الآخر
فرعا ثم تسميته محل الوفاق اصله اولى من تسميته محل الخلاف فرعا لان الاول اصل للاصل وهكذا اصل الفرع
لا فرعه هذا تمام الكلام على المقدمة قال ——— ومن شرط وفي بعض النسخ ومن شروط
حكم الاصل ان يكون شرعيا وان لا يكون منسوخا لزوال اعتبار الجامع وان لا يكون فرعا خلافا للحنابلة والبصري
لنا ان اتحدت فذكر الوسط ضايع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس
التفاح على البر وان لم تتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية لم تثبت في الفرع كقوله في الجذام
عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ثم يقيس القرن على الجب بفوات الاستمتاع
فان كان تنبيها لمخالفة المستدل كقول الحنفي في الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج ففاسد
لانه متضمن اعترافه بالخطاء في الاصل اقول ——— هذا هو الباب الاول وهو في شروط
القياس وهي لا تخرج عن شروط اركانه الاربعة المذكورة فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود الى الفرع وما
يعود الى الاصل فمنها ما يعود الى حكمه ومنها ما يعود الى علته فلنرسم في كل منها قسما اما القسم الاول
في شرايط حكم الاصل وهي ستة الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا اذ الغرض من القياس الشرعي هو تعريف الحكم
الشرعي في الفرع واذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان لغويا او عقليا فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا
فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا الشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل منسوخا بل ثابتا ليمكن بنا الفرع
عليه لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بنا على اعتبار الشرع للوصف الجامع وهو متوقف على ثبوت الحكم
المرتب عليه وفقه في الشرع فاذا زال الحكم بالنسخ امتنع التعدية لزوال اعتبار الجامع حينيذ الشرط الثالث
ان يكون حكم الاصل غير فرع اي لا يكون متفرعا عن اصل اخر وهو مذهب اكثر اصحابنا والكرخي خلافا للحنابلة وابي
عبد الله البصري لنا ان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه كقول
الشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم تعيين التفاح في حكم الربوا على البر
بواسطة الطعم ايضا فذكر الوسط وهو التفاح ضايع لانه تطويل غير مفيد وان لم يتحد العلتان ايضا في الجذام وهو كقولهم م
علة ردية مسقطة عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق وهو ارتتاق محل الجماع باللحم
او العظم والقرن وهو عظم في الفرج يمنع الجماع وقد يقال لحم ينبت فيه وهو بسكين الراء في كتب اللغة والفقهاء يحركونه
ثم قياسهم القرن عند توجه المنع بان يقال لا نسلم ان القرن يفسخ به على الجب بجامع فوات غرض الاستمتاع
فسد القياس ولا يصح وذلك لان الاول وهي التي بين الفرع المتنازع ولا وبين الاصل اي بين الجذام والقرن العلة م
وهي كونه عيبا لم يثبت اعتبارها لثبوت الحكم في القرن بغيرها اتفاقا وهو فوات الاستمتاع والثانية وهي التي بين
الاصل والفرع واصله اي بين القرن والجب وهي فوات الاستمتاع ليست في الفرع وهو الجذام وذلك ظاهر هذا كله
فيما اذا كان الاصل فرعا معمولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض فان كان بعكس ما تقدم وهو ان يكون
الاصل كفريضة الحج في مثالنا فرعا لمخالفة المستدل اي لا يقول به فانه اذا كان عليه فريضة الحج ونوى النفل يسقط عنه الفرض
عند الشافعي دون الحنفي فلو قال الحنفي في مسئلة تعيين النية عندنا اذا اتى بالنفل اتى بما امر به فيصح كفريضة الحج فسد لانه

متضمن اعترافه اي اعتراف المستدل بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم وعندها فلا يقوى المستدل تمامي الفرع عليه لانه ان ذكره في معرض التقرير لما حدس هو سيتم اليه فهو ممتنع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذ الامامة باثباته الحكم على وفقه وبالقياس على الاصل الذي لا يقول به امامه لا يعرف ذلك وان ذكره في معرض الالزام للخصم بان يقول على الحكم في الاصل المتفق عليه عندكم هذا وهو موجود في الفرع فيلزمكم الاعتراف بحكمه به في الاصل فهو ايضا باطل لان للخصم ان يقول الحكم في الاصل عندي معلل بغير ما عللت به ولا وجود له في الفرع وبتصديقه اذ الظاهر صدقه لعدالته ولكونه اعرف بماخذه وبتقدير تعليل حكم الاصل بما ذكره المستدل من الجامع فلا يفيد ايضا لان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في الفرع ضرورة تصويبه فيما علل به حكم الاصل وليس هو اولى من العكس وهي تخطئته في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور وتصويبه في حكم الفرع والامدي جعل هذا شرطا آخر لا في الاحكام بل في مختصره ومنتهى السول في علم الاصول قال — الشرط الخامس ان لا يكون حكم الاصل القياس مما يقول به المستدل لان ذلك القياس حتى يكون العلة معتبرة على اصله وان ذكر بطريق الالزام فهو غير لازم الى آخر ما ذكرنا وكان المصنف انما عبر عن فرض الحج بكونها فرعا لانه غير مجمع عليه ولا منصوص عليه وفيه تجوز لان اطلاق الفرع عليها انما يكون حقيقة لو كان حكمها متفرعا عن اصل قال — ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كرخص المسافر او غير ظاهر كالقسامة اقول — ومنها نفى ومن شروط حكم الاصل وهو الشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس لتعذر التعدية حينئذ لان منه ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة او كان مبتدأ به كاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات ونصب الزكوات فانه وان كان غير معقول المعنى لكنه غير مستثنى عن قاعدة سابقة ومنه ما شرع ابتداء ولا نظير له في الشرع اي ولم يوجد ما يساويه في العلة التي شرع الحكم لاجلها على ما حققه الغزالي وفصله سواء كان معقول المعنى كرخص المسافر برخص السفر والمسح على الخفين لدفع المشقة او غير معقول المعنى كتحمير الدية في القسامة وضرب الدية على العاقلة وامتناع جريان القياس في القسم الاول لعدم تعقل المعنى وفي الثاني لعدم النظير في جميع اقسامه وللعدم في البعض كالقسامة وانت تعرف من قوله ومنها ان ما في بعض النسخ وهو قوله من شروط حكم الاصل وفي بعض النسخ المشهورة وهو قوله ومن شرط حكم الاصل قال — ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغنى لموافقة الخصم في الاصل مع منعه علة الاصل او منعه وجودها في الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت بطل الالحاق وان بطلت منع حكم الاصل فما ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع الاصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندي مفقودة في الاصل فان صح بطل الالحاق والا منع حكم الاصل فما ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة او اثبت المستدل

انها

انها موجودة وانتهض الدليل عليه لاعترافه كما لو كان مجتهدا وكذلك لو اثبت الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل المنع اقول — ومنها نفى ومن شروط حكم الاصل الخامس ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب والمراد انه لا يكون غير منصوص عليه ولا مجمع عليه اذ القياس المركب هو ان يستغنى المستدل عن اثبات الحكم في الاصل لا بسبب نص او اجماع بل بسبب موافقة الخصم له فيه مع منعه نفى منع الخصم علة الاصل بان يقول لا اسلم ان الحكم في الاصل معلل بتلك بل بهذه او منع وجود العلة في الاصل مع تسليمه ان العلة في الفرع وبين لما كان من شرط القياس المركب عن وحكم الاصل عن النص والاجماع قال لموافقة الخصم ليعلم ان علة الاستغناء عن اثبات حكم الاصل هو موافقة الخصم لا النص والاجماع فالاول وهو ان يعين المستدل علة في الاصل ويجمع بها بينه وبين فرعه ويعين الخصم فيه علة اخرى ويقول الحكم عندي ثابت بهذه العلة لا بتلك يسمى مركب الاصل ولم يسم مركبا لاختلاف الخصمين في علة حكم الاصل فقط على ما ظنه بعض الاصوليين والا لكان كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا عليه او مجمعا عليه مركبا وهو باطل اتفاقا بل لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة ولا طريق الى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها وبطلانها وانما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل ومثاله ما اذا قال الشافعي في ان الحر لا يقتل بالعبد فلا يقتل به الحر قياسا على المكاتب فانه غير منصوص عليه ولا مجمع عليه لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله اذا كان حرا لكن عدم وجوبه عليه متفق عليه بين الامامين فيقول الحنفي لا اسلم ان العلة المانعة من جريان القصاص في المكاتب هي العبودية بل هي جهالة المستحق اي مستحق القصاص من سيد المكاتب وورثة المكاتب فان صحت نفى علية الجهالة بطل الالحاق لخلو الفرع عنها وان بطلت عليتها منع الخصم وهو الحنفي في المثال حكم الاصل لانه انما يثبت عنده بهذه العلة وقد بطلت ولا محذور في نفي الحكم لانتفاء مدركه اذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع على ما هو مذهبه العبد في المكاتب فما ينفك نفى هذا القياس من عدم العلة في الفرع او منع الاصل وعلى التقديرين يمتنع القياس واعلم ان قوله منع حكم الاصل ليس على اطلاقه لانه انما يصح اذا كان الخصم المناظر مجتهدا فانه اذا ظهر في نظره بطلان المدرك الذي بنى عليه الحكم في الاصل فله منع حكم الاصل وعند ذلك فلا يكون القياس منتفعا به بالنسبة الى الخصم واما اذا كان مقلدا فليس له منع الحكم في الاصل وتخطئة امامه فيه بناء على عجزه عن تمشية الكلام مع المستدل لاحتمال ان لا يكون ما عينه المعترض المقلد هو الماخذ في نظر امامه وبتقدير ان يكون فلا يلزم من عجز المقلد عن تقريره عجز امامه عنه لكونه اكمل حالا منه واعرف بمعنى ما ذهب امامه اليه وعندي هذا الحجة على المعترض تصويب امامه في الاصل وان لزمه تخطئته في الفرع على ما ظن من انه لا بد من تخطئة امامه اما في حكم الاصل او حكم الفرع وان صح ذلك فتخطئته في الفرع اولى لا لوقوع الخلاف فيه بين امامي المستدل والمعترض بخلاف حكم الاصل على ما ظن لانه كما ان الخلاف

الخلاف

واقع في الفرع بين الامامين كذلك هو واقع في الاصل بين الائمة بل لكون الفرع اضعف حالا من الاصل
او لان تخطيته في الاصل يستلزم تخطيته في الفرع من غير عكس فالحاصل انه كان ينبغي ان يقول منع حكم
الاصل ان كان مجتهدا قال الآمدي في المنتهى السؤال الشرط السابع انه اذا كان مدرك حكم الاصل
الاجماع فمنهم من قال انه لا بد من ان يكون الاجماع من الائمة ومنهم من اكتفى باجماع الخصمين المتنازعين
دون غيرهما والمختار في ذلك انه ان كان الخصم المنازع للمستدل مجتهدا فلا يصح القياس بخلاف ما اذا
كان مقلدا لامكان منعه حكم الاصل ان كان مجتهدا والا كذلك لو كان مقلدا لامكان منعه حكم الاصل
ان كان مجتهدا والا كذلك لو كان مقلدا وهو صريح في الاحتياج الى القيد المذكور ومنه يعلم ان هذا الشرط
وهو ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب مختلف فيه هذا تمام الكلام عن الاول واما الثاني وهو ان يمنع المستدل
علته لمنع الخصم وجودها في الاصل فيسمى مركب الوصف انما نسميه مركبا قلنا من في اختلافهما في
تركيب الحكم على العلة من حيث ان المستدل ركب العلة على الحكم والخصم بخلافه واما تقييده بالوصف فلوقوع
الخلاف في نفس وصف المستدل من كونه موجودا في الاصل ام لا في علته لحكم الاصل ومثاله ما
اذا قال الشافعي في مسئلة ان تعليق الطلاق بالنكاح كما لو قال ان تزوجت زينب فهي طالق لا يصح حتى
لا يقع الطلاق بعد التزويج خلافا للحنفي تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما قال زينب
التي اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق بعد التزويج باتفاق الامامين فقط فيقول الحنفي العلة
عندي وهي التعليق مفقودة في الاصل لانه تنجيز فان صح بغي علي وجود التعليق في الاصل بطل
الالحاق لانتفاء الجامع والا منع بغي الخصم وهو الحنفي حكم الاصل ويقول بصحته ووقوع الطلاق
بعد النكاح كما في الفرع ولا يلزمه محذور لمنعه حكم الاصل اذ لا نص عليه ولا اجماع ولا يصح اشتراط كون
الخصم مجتهدا ليصح منعه على ما مر فما ينفك هذا القياس عن الامرين وهو اما عدم العلة في الاصل
او منع حكم الاصل وعلى التقديرين فلا قياس وقد وقع في بعض النسخ والا منع حكم الاصل وعدم العلة
في الاصل فما ينفك عن منع الاصل وهو تقديم وتاخير من الناسخ ولو سلم الخصم وهو الحنفي انها العلة
اي ان علة المستدل وهي المعهودة من العلة في الاول وان علة المستدل وهي التعليق في الثاني موجودة
في الاصل واثبت اي المستدل ان العلة الموجودة فيه انتهض الدليل يعني دليل المستدل وهو القياس
عليه اي على الخصم لاعترافه بعلية وصف المستدل وبوجود العلة في الاصل في الثاني وفي الفرع في الاول
كما ينتهض القياس عليه اذا كان مجتهدا اي ناظرا في المسئلة بطريق الاجتهاد وان بحث بنفسه فيما وجد فيه
فكذلك فيما اذا كان مناظرا مجتهدا وانما فسر كلامه بما ذكرت ليكون فيه اشعار بكون المناظر مجتهدا
وليصح قوله منع حكم الاصل على اطلاقه وكذا اي ينتهض الدليل على الخصم على الاصح لو اثبت يعني المستدل
حكم الاصل بنص وان لم يختص بذلك الاصل خلافا لطائفة شاذة ذهبوا الى انه لا يجوز القياس على اصل اذا
كان الدليل على حكمه نصا كان او اجماعا خاصا به او لم يقم دليل خاص على جواز القياس عليه خلافا
لعثمان البتي حيث ذهب الى انه لا يجوز القياس على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه لان تدرك

الاحتجاج

الاحتجاج بالقياس هو اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون
الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير توقف على دليل خاص بكل
صورة من صور الاصل وعلى دليل دال على جواز القياس عليها كما في قوله انت علي حرام حتى قاس بعضهم
على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على اليمين ولم ينقل نص خاص ولا اجماع على القياس على تلك الاصول
ولا على جواز تعليلها ثم اثبت المستدل العلة بطريقها اي بطريق اثبات العلة على ما سيأتي من طرق اثباتها
وان لم يتم نص على عين تلك العلة ولا اجماع على كون حكم الاصل معللا خلافا للمريسي حيث شرط احدهما
وللكرخي حيث شرط احدهما او كون القياس عليه موافقا للقياس على اصول اخرى وانما ينتهض الدليل
عليه لان الخصم لو لم يقبل المقدمة الممنوعة وهو علية المشترك او جواز القياس عليه وان لم يقم دليل
خاص بعد اثبات المستدل اياهما بالدليل لزم ان لا يقبل مقدمة قابلة للمنع وان اقيم عليها الدليل اذ ليس
ههنا علة اخرى غير كونها تقبل المنع ولو كان كذلك وجب ان لا يقبل الا البديهيات لكن يقبل غيرها ولو جعل قوله
على الاصح متعلقا بجميع ما تقدم وان كان فيه تعسف علم فيه ان هذا الشرط مختلف فيه كما سبقت الاشارة
اليه قال ــــــ ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع اقول ــــــ
ومن شروط حكم الاصل وهو السادس ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع اذ ليس جعل احدهما اصلا
للآخر حينئذ اولى من العكس كما لو قال السفرجل مطعوم فيجري فيه الربوا قياسا على البر ثم يستدل
على اثبات كون الطعم علة تحريم الربا بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الى آخره وقد زيد في الكتب
المشهورة وكذا في المنتهى والاحكام شرط آخر وهو ان يكون دليل ثبوت حكم الاصل شرعيا والعلم بوروده
ههنا لاستلزام الشرط الاول لانه اذا لم يكن دليله شرعيا لا يكون حكمه شرعيا وقد اشترط كونه حكما شرعيا
فيكون دليله شرعيا فلهذا اسقط من البين قال ــــــ ومن شروط علة الاصل ان يكون بمعنى الباعث
اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة
من حكم الاصل كان دورا اقول ــــــ هذا هو القسم الثاني وهو في شروط علة الاصل وقد
اتفق الكل على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الاضطراب سواء كان الوصف
معقولا كالرضا والسخط او محسوسا كالقتل والسرقة او عرفيا كالحسن والقبح وسواء كان موجودا
في محل الحكم كما مر من الامثلة او ملازما له غير موجود فيه كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد واختلفوا
في شروط فلنذكر المختار منها وهو اربعة وعشرون شرطا الاول ان يكون العلة في الاصل بمعنى الباعث
والمراد ان يكون مشتملة على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة عن
الباعث لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة
من حكم الاصل يكون متفرعة ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم
متفرعا عنها وهو دور ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم نعلم بطلان التعليل بها لان
الحكم في الاصل معروف بالنص او بالاجماع قال ــــــ ومنها ان يكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة

مجردة لخفائها او لعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز على الاصح اقول ـــــ هذا هو الشرط الثاني وهو ان يكون علة الاصل وصفا ضابطا للحكمة اي مشتملا على حكمة مضبوطة كالعلة في الترخص في السفر وهي دفع المشقة المضبوطة بالسفر الطويل الى مقصد معين وهو مذهب الاكثرين لا ان علة الاصل حكمة مجردة اي عن الضابط كدفع المشقة مطلقا وان كانت خفية غير منضبطة على ما جوزه الاقلون لانها اذا كانت خفية غير منضبطة فمع لزوم الحرج للمكلف بالوقوف عليها لخفائها المنفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج يلزم من صحة التعليل بها جواز الترخص للحمال المشقوق عليه في الحضر بما يداني مشقة المسافر المترفه لاشتراكهما في المشقة الموجبة للترخص في حق المسافر وان لم يشتركا في الضابط وان يكون الاجماع على صحة التعليل بالاوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكمة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان للزجر والجبر وصحة البيع بالتصرف الصادر من الاهل في المحل للانتفاع وتحريم شرب الخمر وايجاب الحد به لدفع المفسدة الناشئة عنه والنظر الى ضوابط تلك الحكم غير محتاج اليه اذ لا فائدة فيه للاستغناء باصل الحكم عن الضابط لها مع ما فيه من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة وعن ضابطها والكل ممتنع نعم لو امكن اعتبارها اي اعتبار الحكمة المجردة عن الضابط وذلك بان كانت ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها في الاصل خلافا فالاكثرون ذهبوا الى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط مطلقا والحجة عليه انا اجمعنا على ان الحكم اذا قرن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها صح التعليل به وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية واذا كانت العلة وهي المقصود من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت اولى بالتعليل فقد تحصل مما ذكرنا ان المذاهب ههنا ثلثة وان مذهب المصنف جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة سواء كان انضباطها بنفسها او بوصفها الضابط لها وامتناع التعليل بالخفية المضطربة فان قيل ظهور الحكمة وانضباطها بنفسها من النوادر فصحة التعليل بها تستلزم نوع حرج في البحث عنها والتوسل الى معرفتها في آحاد الصور لا يلزم مثله في التوسل الى معرفة الضوابط المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم غالبا وهو منتف بالاية واذا كانت خفية وان لزم الحرج من التعليل بها البحث عنها فذلك مما لابد منه وان كانت مضبوطة بوصف منضبط ضرورة كونها علة لكون الضابط لها علة اذ لولا اشتمال الوصف عليها لما كان علة للحكم واذا لم يكن بد من معرفتها في جعل الوصف علة للحكم وقد جعلت علة امكن ان تجعل علة للحكم من غير حاجة الى ضابطها للزوم الحرج على كل من التقديرين وحيث لم تقصر الترخص في حق الحمال في الحضر معاينة امتناع تعليل الترخص لمطلق المشقة بالمشقة الخاصة بالسفر ولا يلزم منه امتناع التعليل بالحكمة مطلقا وصحة التعليل بضابط الحكمة انما كانت لسهولة الاطلاع عليه فلم يكن عريا عن الفائدة قلنا الجواب عن الاول ان الكلام مفروض فيما اذا كانت العلة ظاهرة منضبطة في بعض الصور لا فيما لم يكن وعند ذلك فالبحث عنها لا يزيد على البحث عن الضابط المشتمل على الحكمة في تلك الصورة بل تقل عنه لما فيه

من

من البحث عن شيء واحد وهو عن شيئين وعن الثاني انها اذا لم يكن لها ضابط فلا بد من البحث عن اصلها وعن كميتها حتى يامن من اختلافها في الاصل والفرع واذا كان لها ضابط فلا يحتاج الى اكثر من البحث عن اصل احتمالها وذلك هو الموجب لاعتبار الضابط وما ذكروه عن الالزام الاول هو اعتراف بصحة الاكتفاء في التعليل بالحكمة المضطربة الخفية وما ذكروه على الالزام الثاني موجب لامتناع التعليل بالحكمة مؤدة لما فيه من اهمال الفائدة المطلوبة من التعليل بالضابط ولما فيه من اثبات الحكم الشرعي الى زمان امكان الاطلاع على الحكمة مع امكان اثباته بالضابط في اقرب زمان وهو ممتنع قال ومنها ان لا تكون عدميا في الحكم الثبوتي لنا لو كان عدما لكان مناسبا او مظنته وفي بعض النسخ او مظنة وتقريرها الثانية ان العدم المطلق باطل والمختص ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده منافيا في وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه خفي ولا يصلح الخفي مظنة الخفي وان لم يكن فوجوده كعدمه اقول ـــــ هذا هو الشرط الثالث وهو ان لا تكون علة الحكم الثبوتي عدما خلافا لطائفة جوزوا وذلك لنا ان الوصف الجامع للحكم الثبوتي لو كان عدما لكان مناسبا اي لذلك الحكم او مظنته اي مظنة المناسب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الكلام في العلة بمعنى الباعث وهو لا يخلو عن كونه مناسبا للحكم وهو كل وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة او مظنة المناسب وهي ما يلازم الوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا او منضبطا كالسفر فانه مظنة المشقة التي هي خفية غير مضبوطة بنفسها وسياتي بيان انحصار الباعث فيهما واما بطلان التالي واليه الاشارة بقوله وتقريرها الثانية فلان العدم اما ان يكون مطلقا اي غير مختص بامر او مختصا بامر ويسمى عدما مضافا فاما العدم المطلق فباطل ان يكون مناسبا او مظنة المناسب لا لما قيل ان العلة صفة ثبوتية لكونها نسبة وهي ثبوتية فيمتنع اتصاف العدم المطلق بها لانه باطل لكونها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا في الاذهان وعلى هذا فلا امتناع في اتصاف العدم المطلق بالعلية وليس بطلان كونها ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية وهي ممكنة لافتقارها الى الموصوف لافتقرت الى علة اخرى والكلام في صفة العلة الثانية كالاولى وهو تسلسل ممتنع ولما صح وصف الامر العدمي بكونه علة لكنه يصح وصفه بكونه علة للامر العدمي كما يقال انما لم يفعل ذلك لعدم الداعي اليه لان الاول مشترك الالزام للزوم التسلسل على تقدير كون وصف العلة اي معنى العلية عدميا ضرورة افتقاره الى الموصوف وعند هذا فالجواب يكون مشتركا والثاني غير مسلم لانا لا نسلم ان وجود الداعي الى الفعل علة حتى يكون عدم الداعي علة لعدم الفعل لجواز ان يكون شرطا وكون ادخال لام التعليل عليه بطريق التجوز لمشابهته للعلة في افتقار الاثر الى كل واحد منهما كما يقال في صورة تعليق الطلاق والعتق بدخول الدار طلقت الزوجة وعتق العبد لدخول الدار بل لما نقول وهو ان عدم المختص لا انتسابه الى الحكم الثابت بخطاب التكاليف لتحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها والا لكان مقدورا للمكلف في ايجاده واعدامه لارتباط مثل ما ذكرنا من الغرض لابد وان يكون كذلك والا لما كان شرع الحكم مفيدا لذلك الغرض لعدم افضائه اليه لكن العدم المحض غير مقدور للمكلف فلا يكون مناسبا ولا مظنته ومنه يعلم امتناع التعليل

بالوصف الوجودي الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله كالشدة المطربة والطعم ونحوهما ولان العدم
المطلق لو كان علة لحكم او مظنة له لعم ذلك الحكم جميع الصور اذ لا صورة الا وهناك عدم خاص مشتمل على
العدم المطلق وان كان ما قوله في المنتهى في تقرير الثانية انه ان كان عدميا مطلقا فنسبته الى كل حكم سواء
اشارة الى هذا او لان العدم المطلق ليس من سعي الانسان فاذا كان كذلك فلا يترتب عليه حكم لقوله تعالى وان
ليس للانسان الا ما سعى واذا لم يترتب عليه حكم فلا يكون مناسبا ولا مظنته واما العدم المضاف وهو
المختص بامر فلا يخلو من ان يكون ذلك الامر منشأ مصلحة او مفسدة او لم يكن كذلك وحينئذ اما ان يكون
وجوده منافيا وجود المناسب او لا ينافيه فهذه اقسام اربعة يجب ان يبين امتناع ان يكون عدم ذلك
الامر في شيء منها مناسبا او مظنة ليصح نفي التالي على كل تقدير من التقديرات الاربعة فيتم الدليل ولا
يلتفت الى ما يشعر به ظاهر كلامه وهو ان العدم المختص على التقديرين الاولين لا يكون مظنة لانه غير مفيد
لجواز ان يكون مظنة المناسب على التقديرين الاولين وان لم يكن مناسبا على الاخيرين وان لم يكن مظنة فنقول
اما القسم الاول وهو ان يكون وجوده اي وجود ذلك الامر الذي اختص به العدم منشأ مصلحة للحكم الثبوتي
فباطل ان يكون عدمه مناسبا او مظنة لان عدمه يستلزم فوات تلك المصلحة ولا شيء من المناسب ومظنته
كذلك ولا يقال يجوز ان يشتمل عدمه على مصلحة ارجح من المفسدة وحينئذ يصلح ان يكون مناسبا او مظنة لانه
لو كان كذلك لكان وجوده حينئذ منشأ مفسدة والتقدير بخلافه واما القسم الثاني وهو ان يكون وجوده
منشأ مفسدة فلان ذلك الامر يكون حينئذ مانعا من الحكم لانا ما نعني بالمانع عن الحكم الا ان يكون وجوده
منشأ مفسدة واذا كان كذلك كان عدمه عدم المانع وهو ليس علة اي ليس مناسبا ولا مظنته بالاتفاق
واما القسم الثالث وهو ان يكون وجوده اي وجود ذلك منافيا في وجود المناسب فلانه لو كان كذلك لم يصلح عدمه اي
عدم ذلك الامر مظنة لنقيضه اي لمقابل ذلك الامر وهو منافيا فهو اعني المناسب وكانه قال لم يصلح عدمه مظنة
لانها انما تعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهرا وعلى هذا لا يكون عدم ذلك الامر مظنة المناسب ولذلك ان كان المناسب
خفيا وذلك لانه اذا كان خفيا فنقيضه اي نقيض ذلك الامر ونعني به عدمه خفي لكون ذلك الامر خفيا حينئذ
لكونه مقابلا للخفي واستحالة كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وكون عدم الخفي خفيا ظاهر لتوقف تعقل
عدم الخفي عليه والخفي وهو عدم الامر لا يصلح مظنة الخفي وهو المناسب لان شرط كون الشيء مظنة المناسب
ان يكون ظاهرا منضبطا كالسفر للمشقة ويمكن ان يقرر بانه اذا كان خفيا فنقيضه اي فنقيض المناسب
مقابله وهو ذلك الامر خفي واذا كان ذلك الامر خفيا كان عدمه خفيا فلا يصلح مظنة لكن الاول اولى
يظهر بالتامل ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول هذا الترديد قبيح لان المناسب لابد وان يكون ظاهرا او يمتنع ان يكون
خفيا فان قيل الضمير في قوله لانه ان كان ظاهرا لا يعود الى المناسب بل الى ما ذكرت بل الى الوصف الجامع ان يكون
ظاهرا او خفيا قال لا نسلم ان الوصف الجامع لو كان ظاهرا تعين لكونه مناسبا وانما يتعين له لو كان ظاهرا
منضبطا الى اخر ما ذكرنا في تفسير المناسب بان قيل المراد انه لو كان ظاهرا منضبطا كما ذكرنا قال لا نسلم
انه لو لم يكن ظاهرا كذلك لكان خفيا لجواز ان يكون انتفاؤه لا بانتفاء الظهور بل بانتفاء الانضباط او غيره
امن

من الثبوت سلمناه لكن لا نسلم استحالة كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وانما يستحيل لو كان التقابل
التضايف فان قيل المراد من قوله فان كان وجوده ينافي وجود المناسب ان يقابل وجوده وجوده تقابل التضايف
فعلى هذا لا نسلم انه لو لم يقابله تقابل التضايف كان وجوده كعدمه لجواز ان ينافي وجوده وجوده لتقابل
التضاد وعلى هذا لا يكون وجوده كعدمه سلمنا لكن غاية ما يدل عليه بعد تسليم ما فيه ان عدم ذلك الامر لا يصلح
مظنة المناسب وهو لا يفيد ما لم يبين انه لا يصلح ايضا مناسبا وغاية ما يمكن ان يقال فيه انه ليس مناسبا وهو ان غيره
مناسب لكن هذا انما يصح عند من لا يجوز تعليل الحكم الشرعي بعلتين لكن المصنف يجوزه على ما سيأتي واما القسم
الرابع وهو ان لا يكون وجود ذلك الامر منافيا في وجود المناسب والية الاشارة بقوله وان لم يكن معنى وجوده منافيا
لوجوده فلان وجوده يكون كعدمه بالنسبة الى ذلك الحكم لان التقدير ان وجوده ليس منشأ مصلحة ولا مفسدة ولا
منافيا للمناسب واذا كان وجوده كعدمه لا يكون علة مناسبا للحكم ولا مظنة المناسب والا لما كان وجوده كعدمه
بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبة اليه وهذا الدليل يدل على انه لا يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم
مطلقا كان او مضافا وعلى هذا ان النزاع في امتناع التعليل بهما وفي كلام الامدي ما يشعر بان النزاع انما هو
في امتناع تعليله بالعدم المحض لانه قال فان قيل سلمنا ان العلة الباعثة على الحكم التكليفي لابد وان يكون مقدورة
للمكلف ولكن لا نسلم انما وقع التعليل به من العدم غير مقدور له فانا لا نعلل بعدم النفي بل بالعدم المقابل للوجود
وهو مقدور لكون مقابله وهو الوصف الوجودي مقدورا اذ لا معنى لكونه مقدورا الا انه مقدور ايجاده
واعدامه واذ ان العدم المقابل للوجود مقدور مع كونه ظاهرا منضبطا المقابلته للوصف الوجودي الذي هو كذلك
ومشتملا ايضا على مصلحة او مفسدة لاشتماله على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودي منهما وعلى هذا يصح التعليل
به كما يصح بالوصف الوجودي قلنا حاصله راجع الى التعليل بالاعدام وهو امر وجودي لا عدمي والنزاع
انما هو في العدم المحض الذي لا قدرة للمكلف عليه وعلى هذا لو اورد هذا على المصنف اجيب بان النزاع في التعليل
بالعدم والاعدام وجودي قال ———— وايضا لم يسمع احد يقول العلة كذا او عدم كذا اقول
هذا دليل اخر على انه لا يجوز التعليل بالعدم مطلقا كان او مضافا لانه لم يسمع من احد من اهل العلم يقول
العلة للحكم الفلاني كذا او عدم كذا لكن عدم السماع لا يصلح دليلا على امتناعه والا لامتنع التمسك بدليل او
تاويل لم يسمع لانه لم يسمع من احد من اهل العلم التمسك به وقد سبق ابطاله في المسئلة الرابعة عشر من الاجماع
قال ———— واستدل بان لا علة عدم فنقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله
اقول ———— هذه شبهة احتج بها على امتناع التعليل بالعدم وتقريرها ان لا علة عدم لاتصاف
بعض العدميات به وامتناع اتصاف العدم بالوجود واذا كان لا علة عدما كان نقيضه وجودا لان احد النقيضين
لابد وان يكون وجوديا واذا كان العلة صفة وجودية امتنع اتصاف العدم بها وفيه مصادرة لانا لا نسلم
اتصاف بعض العدميات به ومسندها ما سبق في تفسير قوله في مثل الحسن والقبح لا حسن عدمي فيكون الحسن ثبوتيا
واذا كان كذلك فلا يلزم كون علة عدما الا اذا بين ان العلة وجود وهو مصادرة وقال في اول الكتاب وهو دور
والا مرتبه وهب قال في المنتهى واجيب بان ذلك انما ينتهض لو ثبت ان العلة وجود بخصوصه او ثبوت لا عدم اما اذا

كانت امر مشترك فيه الجميع فلا معناه ظاهر وانما قرر الجواب هكذا لانه قرر الاستدلال هكذا واستدل
بان علة نقيض لاعلة ليس بعدم لانه سلب وجود او ثبوت ونقيض السلب ليس بعدم لانه سلب لان نقيضه
عدم وهو باطل وقد تقدم مثله بعينه في المسئلة المذكورة سيقتضي تعليل بالاول لتفات البه والنقل الى هنا
قال ——— فالواضح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا ما الكف اقول ———
هذه معارضة وتوجيهها ان يقال انما ذكرت وان دل على امتناع تعليل الامر الوجودي بالعدمي فعندنا
ما يدل على صحته لصحة تعليل الضرب الذي هو امر وجودي بانتفاء الامتثال الذي هو عدمي اذ يصح ان يقال ضرب
فلان عبده لانه لم يمتثل امره الى غير ذلك من النظاير نحو شتم فلان فلانا لانه لم يسلم عليه وتوجيه الجواب ان
يقال لا نسلم ان الضرب معلل بانتفاء الامتثال لانه غير منتسب الى فعل الشخص فلا يحسن جعله علة العقاب
لا عقلا ولا شرعا بل هو معلل بكف النفس عن الامتثال وهو وجودي واعلم ان الخلاف في ان العدم لا يكون جزء علة
هو كالخلاف في انه لا يكون علة والوجه في الاعتراض والانفصال على ما تقدم ولخصه اعتراض آخر وهو
ما قال ——— انتفاء معارضة المعجزة جزء من المعرف لها وكذلك الدوران وجزؤه عدم قلنا
شرط لا جزء قوله ——— تقريره ان يقال العدم يجوز ان علة الامر الوجودي لان انتفاء معارضة
المعجزة لمثلها جزء من المعرف لكونها معجزة لانه متى لم يثبت انتفاء المعارضة لم يثبت كونها معجزة مع
ان كونها معجزة امر وجودي وكذلك الدوران فانه معرف لعلية المدار التي هي وجودية مع ان احد
اجزاء الدوران العدم مع العدم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان العدم فيما ذكرتموه من صور الاستشهاد
جزء من المعرف بل هو شرط وكذا جميع ما يتوقف عليه الحكم الثبوتي من الاوصاف العدمية يكون شرطا لا جزءا
وان يقال ايضا لا نسلم ان كونها معجزة ولا العلية امر ثبوتي لانهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها الا في الاذهان وانت تعلم مما ذكرناه امتناع التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها اعداما والا
لكانت الاضافة بين المتناقضات والمتقدم والمتاخر وجودية ويلزم من ذلك اتصاف العدم بالوجود
لان احد المتقابلين مما ذكرناه لا بد وان يكون معدوما ومنه تعلم ايضا امتناع التعليل بالوصف العرفي
والتقديري اذ لا تحقق لهما في الخارج لكونهما اعتباريين قال ——— وان لا تكون المتعدية المحل ٥
ولا جزءا منه لامتناع الالحاق بخلاف القاصرة اقول ——— هذا هو الشرط الرابع وقد وقع
في النسخ بين قوله قلنا بالكف وبين قوله فالوا انتفاء المعجزة وهو تقديم وتاخير من الناسخ وفي المتن ذكره
في اول شروط علة الاصل وكانه انما نقله في هذا المختصر الى هاهنا ليسعه يحمل القاصرة فنقول من شروط
الاصل ان لا يكون محل حكم الاصل ولا جزءا منه يعني جزءا خاصا به ان كانت يعني علة الاصل متعدية لامتناع
الالحاق حينئذ وذلك لاستحالة تحقق محل حكم الاصل والجزء الخاص له في الفرع والا لاتحد الاصل والفرع وهو
باطل وهذا الحد وما لو كانت علة الاصل قاصرة فانها يجوز ان يكون المحل او جزؤه الخاص به اذ لا بعد في
قول الشارع حرمت الربوا في البر لكونه برا او لجزئه الخاص به ثم يعرف مناسبته للحرمة وانما قيدنا الجزء
بالمختص لجواز التعليل بالجزء المشترك لعمومه الاصل والفرع وجواز استلزامه حكمة داعية الى الحكم كاستلزام الاوصاف

العامة

العامة لمحلي الاصل والفرع وهذا اشهر في لسان الاصوليين ان التعليل بالمحل في العلة القاصرة
بالمختص وفي المتعدية بالمشترك والاصطلاحات القاصرة متعدية والمتعدية قاصرة قيل لو كان محل الحكم
علة له لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا وهو باطل لان الفاعلية والقابلية مفهومان متغايران ضرورة
انه بالاعتبار الاول مفيد وفي الثاني مستفيد فان كانا او احدهما داخلين فيه مركبا وكان مفهوم الفاعلية
ولا يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا ولانهما نسبة بين الماهية وغيرها تستحيل ان يدخل شيء منهما في نفس الامر
وان كانا خارجين عنه كانا معلولين له لكونهما لاحقين به وكل لاحق معلول ويعود الكلام في ان المفهوم من كونه
علة لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للآخر ويكون الكلام في هذين المفهومين كما في الاول فيلزم التسلسل
ولان نسبة القابلية بالامكان ونسبة الفاعلية بالوجوب والنسبة الواحدة لا يكون بهما ولهذا اجيب بانه قد
بين في الكتب العقلية انهما مغالطتان وفيهما نظر اما السؤال فلانا لا نسلم انه لا يكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا وخلافه لان المراد من الشيء هو المحل وهو فاعل وقابل وان كان قابليه لا حد جزئيه والادراك
للآخر والا لما صح ان يقال الانسان متحيز مدرك لان تحيزه لاحد جزئيه والادراك للآخر واما الجواب فلانه
قد بين في الكتب العقلية ايضا ان القول بانهما مغالطتان باطل وانه لا جمعا لطه فيهما قال ———
والقاصرة بنص او اجماع صحيحة باتفاق والاكثر على صحتها بغيرهما كتعليل الربا في النقدين بجوهريتهما
خلافا لابي حنيفة لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها اقول ———
هذا شروع في حكم العلة القاصرة وهي الوصف المختص بالاصل ومنه يظهر شرط آخر لعلة الاصل وهو
الشرط الخامس واعتبر ذلك فيما يجيء بعده فانه لم يصرح بالشرط في الكتاب وان كان في معرض بيان الشروط
لكنه ذكر مسائل في علة الاصل اختلف فيها واختار منها ما اختار فهو الشرط عنده فليكن هذا على
ذكرك لئلا تحتاج الى اعادته واذا عرفت ذلك فاعلم ان الكل اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس
وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة العلة القاصرة الثابتة بغيرهما اي
بغير النص والاجماع من مسالك العلة على ما سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى وهي القاصرة المستنبطة وذلك
كتعليل الشافعي حرمة الربا في النقدين بجوهريتهما والمشهور بجوهرية الثمنية فالاكثرون كالشافعي واصحابه
واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري واكثر الفقهاء والمتكلمين على صحتها بغيرهما
خلافا لابي حنيفة واصحابه وابي عبد الله البصري والكرخي لنا ان الظن حاصل بان الحكم لاجلها اي لاجل تلك القاصرة
على معنى كونها باعثة عليه وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن
واذا حصل الظن صحت القاصرة لان المعنى بصحة العلة حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل انه لا معنى لصحة
القاصرة المنصوص عليها الا ذلك وهو حصول الظن بان الحكم لاجلها فان قيل المعنى بصحة العلة حصول الظن
المذكور مع كونها منصوصة او مجمعا عليها قلنا هو باطل والا لصحت العلة المستنبطة المتعدية لعدم صحتها على
هذا التفسير وهو باطل بالاجماع فان قيل المعنى بصحة القاصرة حصول الظن بان الحكم لاجلها قلنا هذا
وان سلم حصوله في المنصوصة فلا نسلم في المجمع عليها لما تقدم في صدر الكتاب ان الاجماع لا يفيد اليقين قال ———

واستدل لو كان صحتها موقوفة على تعديتها لم ينعكس للدور والثانية اتفاق واجيب بانه وقف
معية اقول ـــــــ هذه شبهة استدل بها على صحة القاصرة المستنبطة وتوجيهها ان يقال
لو لم يصح القاصرة المستنبطة لكان صحتها موقوفة على تعديتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لا مانع من صحة القاصرة المستنبطة الا كل سوى عدم تعديتها اذ الاصل عدم ما سواه او لعدم القايل بالفصل
لان كل من قال بالمقدم قال بالتالي لتوقف صحة المستنبط عنده على التعدية واما بطلان التالي فلانه لو كان
صحتها اي صحة القاصرة المستنبط الموقوفة على تعديتها لم ينعكس اي لما كانت تعديتها موقوفة على صحتها والتالي
كالمقدم فاسد اما الملازمة فللزوم الدور لتوقف الصحة على التعدية وتوقف التعدية على الصحة واما التالي فبالاتفاق
لتوقف التعدية على الصحة بالاجماع وللقايل ان يقول لا نسلم لزوم الدور لجواز ان يكون التعدية التي يتوقف عليها
عند الخصم هو وجودها في الفرع وهو لا يتوقف على صحتها بل انه يتوقف على صحتها ثبوت الحكم بها في الفرع
وعلى هذا فلا دور لعدم يكون الوسط لتوقف الصحة على وجودها في الفرع وتوقف ثبوت الحكم بها في الفرع على الصحة
والا الجواب ما نقل في الكتب المشهورة وهو انه لو كان كذلك لتوقف صحة العلة على وجودها في غير الاصل وهو ممتنع
لان الموجود في غير الاصل لا يكون عين الموجود فيه بل مثله لاستحالة حلول الشيء الواحد في محلين وكل ما له من الصفات
بتقدير وجود مثله في غير الاصل يمكن له تشبيه عدم مثله في غير الاصل ان حكم الشيء حكم مثله فيكون علة لان عليتها
باعتبار امكان تلك الصفات لانه له ان يعود ويقول هو كلام على المستند فلا يستحق الجواب ولكن يقول بل ايضا
لا نسلم ان كل ما له من الصفات بتقدير وجود مثله في غير الاصل يمكن له بتقدير عدم مثله في غير الاصل فان العلية
ونحوها من الاوصاف يمكن له التقدير الاول دون الثاني ولا حكم الشيء حكم مثله في جميع الامور وبتقدير تسليمه
فلا مناسبة له مع الدعوى ظاهرا سلمنا لكن لا نسلم ان عليتها باعتبار امكان تلك الصفات فقط بل بها وبوجودها
فان لم يعتبر هذا عدت الى اول المسئلة ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر من غير تعرض لاثبات الملازمة الاولى
وهو ان يقال لو كان صحتها موقوفة على تعديتها لم ينعكس للدور والتالي باطل فلا يتوقف الصحة على التعدية
واذا لم يتوقف عليها صحته وان لم يكن متعدية اذ الاصل عدم توقفها على غير التعدية وهو المطلوب والظاهر
ان هذا مراده ومنع الدور بحاله وتوجيه جواب المصنف ان يقال لا نسلم لزوم الدور وانما كان يلزم لو كان
توقف كل من الصحة والتعدية على الاخر توقف تقدم اعني مشروطا بتقدم كل منهما على الاخر وليس كذلك
بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر فانه ليس بدور قال ـــــــ
قالوا لو كانت صحيحة لكانت مفيدة والحكم في الاصل بغيرها ولا فرع ورد بجريانه في القاصرة بنص
وبان النص دليل الدليل وبان الفائدة معرفة الباعث والمناسب فيكون ادعى الى القبول واذا قدر وصف
آخر متعد لم يتعد الا بدليل على استقلاله اقول ـــــــ هذه شبهة للمخالفين وتوجيهها ان يقال
لو كانت القاصرة المستنبطة صحيحة لكانت مفيدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ما لا فايدة
فيه لا يمكن القضاء عليها بالصحة بالاتفاق واما بطلان التالي فلان فايدة العلة انما هي اثبات الحكم في الاصل
ثابت بغيرها وهو النص والاجماع لانها لا تستنبط الا من الحكم فيكون فرعا فلو كانت مثبتة لكان فرعا
عليها

عليها او هو دور باطل ولا فرع حتى يثبت الحكم فيه لقصورها وعدم تعديتها وتوجيه الجواب اجمالا ان يقال
ما ذكرت بعينه جار في المنصوصة القاصرة فما هو جوابكم فهو جوابنا في محل النزاع وتفصيلا ان يقال لا نسلم
ان مثبت حكم الاصل هو النص او الاجماع بل المثبت هو العلة والنص او الاجماع دليل الدليل وهو العلة
لكون الحكم الثابت بالنص والاجماع هو المعرف للحكمة فيكون النص دليلا للدليل لا الدليل فيكون دليلا على
ما ثبت به الحكم لا ما ثبت به الحكم سلمنا لكن لا نسلم انحصار فايدة العلة في اثبات الحكم بل لها فوايد اخر معرفة
الباعث المناسب وفيها فايدتان احديهما ان يكون الحكم حينئذ كونه معقول المعنى ادعى الى القبول لما اذا لم يظهر فيه
باعث مناسب لكان بعيدا محضا واذا كان ادعى الى القبول كان امضى الى المقصود الشارع من شرع الحكم وهو من
اعظم الفوايد والثانية انه اذا قدر وصف آخر متعد وذلك بان يظهر في محل القاصرة وصف كذلك لم يتعد وامتنع
تعدية الحكم به الا بدليل يدل على استقلال الوصف المتعدي بالعلية ودل على ترجيحه على القاصرة وهو من الفوايد الجليلة
في محضر ما ذكرنا ان الشرط كون الوصف على الحكم في الاصل ان يدل عليها مسلك من مسالك العلة وان كانت قاصرة
قال ـــــــ وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم ثالثها تجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها
عكسه وخامسها يجوز في المستنبطة وان لم يكن مانع ولا عدم شرط والمختار ان كانت مستنبطة لم يجز الا بمانع او
عدم شرط لانه لم يثبت عليتها الا ببيان احدهما لان انتفاء الحكم اذا لم يكن ذلك لعدم المقتضي وان كانت منصوصة
فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ويجب تقدير المانع لنا لو بطلت لبطل المخصص والصاحب من الملل
ولبطلت القاطعة كعلل القصاص والجلد وغيرهما اقول ـــــــ اختلفوا في النقض وقد يعبر عنه بتخصيص
العلة وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه الى ستة مذاهب سادسها وهو مختار المصنف هو الشرط
السادس واولها الجواز مطلقا على معنى ان التخلف لا يقدح في العلة منصوصة كانت او مستنبطة وهو مذهب
اصحاب ابي حنيفة ومالك واحمد وثانيها المنع مطلقا على معنى انه يقدح فيها على اي وجه كانت وهو مذهب
بعض اصحاب الشافعي وقيل انه منقول عنه رضي الله عنه وانما لم يذكرهما صريحا لدلالة قوله وثالثها وما بعده
عليهما لانه لما قال ثالث المذاهب وكذا الرابع الى السادس البعض المفصل علم منه ان الاول والثاني هو الجواز
والمنع مطلقا وقد تقدم مثله في مواضع وثالثها انه يجوز يعني التخلف في المنصوصة لا المستنبطة بمعنى انه
يقدح في علية المستنبطة دون المنصوصة ورابعها عكسه وهو انه يجوز في المستنبطة لا المنصوصة وخامسها
يجوز في المستنبطة وان لم يكن اي التخلف بمانع ولا عدم شرط اي معلوم بين ظاهر وهو اشارة الى مذهب من شرط بجواز
التخلف في المستنبطة ان يكون التخلف لاجلهما علما بما اختاره ومن هذا التاكيد يعلم ان المذهب الرابع هو انه
يجوز في المستنبطة الا اذا كان لمانع او عدم شرط واذا لم يتعرض له بين الخامس وسادسها وهو المختار
ان العلة اما ان يكون مستنبطة او منصوصة فان كانت مستنبطة لم يجز ان يتخلف الحكم عنها الا لمانع يعني في
محل التخلف او عدم شرط لانها اي لان المستنبطة لا يثبت عليتها الا ببيان احدهما يعني وجود المانع او عدم الشرط
واعلم ان هذا الكلام يتضمن دعويين احدهما ان تخلف الحكم عن المستنبطة لو كان باحدهما لما قدح في عليتها ولم يستدل
عليها والدليل عليه انه لو كان كذلك كان في تعليل ايجاب القصاص على القاتل بالقتل العمد العدوان تخلف الحكم عنه
او

في الاب والسيد بمانع الابوة والسيادة فان ذلك لا يقدح في عليتهما فلا يكون مبطلا لها فيما وراء صورة
المخالفة لان دليل الاستنباط قد دل على العلية بالمناسبة والاعتبار وامكن احالة نفي الحكم على المانع لا على
الغائها فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليلين الدال على العلية والدال على مانعية المانع فانه اولى من ابطال احدهما
بالكلية فان قيل لا نسلم ان المناسبة دون ان الحكم بها فقط دليل العلية بل مع الاطراد سلمنا لكن لا نسلم صحة
انتفاء الحكم بالمانع لما فيه من تعليل المتقدم بالمتاخر لان انتفاء الحكم في صورة التخلف كان متحققا قبل
وجود المانع قلنا الجواب عن الاول ان حاصل الاطراد راجع الى السلامة عن النقض المعارض لدليل العلة فلا يكون
داخلا في دليلها وعن الثاني ان المعلل نفسه بالمانع هو الحكم الذي صار مطلوبا بسبب وجود المقتضي
لتعرضه الثبوت لا ما كان منفيا قبل ذلك وثانيهما انه لو لم يكن التخلف باحدهما يقدح في عليتها واستدل
عليه بان انتفاء الحكم اذا لم يكن ذلك لاجل وجود المانع او عدم الشرط يكون لعدم المقتضي وذلك لان علية المستنبطة
انما عرفت باعتبار الشارع لها بثبوت الحكم على وفقها وهو ان دل على اعتبارها غير ان تخلف الحكم عنها مع
عدم ظهور ما يكون مستند النفي يدل على الغائها وليس احد الدليلين اولى من الآخر فبقينا فيان وبقي الوصف على
ما كان قبل الاعتبار ولم يكن قبل ذلك علة فكذلك بعده وان كانت منصوصة فشرط جواز التخلف عنها
ان يكون التنصيص عليها بظاهر عام واليه الاشارة بقوله بظاهر عام واحترز بالظاهر عن القاطع وبالعام
عن الخاص وسيأتي بيان فائدة الاحتراز عن القاطع واما عن الخاص فظاهر لامتناع التخلف حينئذ
مع ان الكلام فيه واذا كان النص ظاهرا عاما فان امكن تاويله بحمله على ان الوصف المنصوص بعض العلة
او على حكم آخر غير الحكم المرتب عليه وجب تاويله بذلك جمعا بين دليل التعليل بتاويله ودليل ابطال العلة مثال
الاول تعليل انتقاض الطهارة بالخارج من السبيلين لقوله عليه السلام الوضوء مما خرج فانه اذا تخلف عنه الوضوء
في الحجامة وجب اخذ قيد الخارج من السبيلين في العلة لامكان تاويل النص بصرفه عن عموم الخارج النجس
الى الخارج من المعتاد ومثال الثاني قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين معللا بقوله ذلك بانهم
شاقوا الله ورسوله فانه يجب حمل الخراب على استحقاقه وحدا ولم يوجد لانه ليس كل من شاقهما
خرب بيته وان لم يكن تاويله فيجب تخصيصه اي النص الثاني لحكمها في صورة التخلف ووجب تقدير المانع
فيها لما سنذكره والعمل بها في غير صورة التخصيص كما اذا ورد عام وخاص يخالفه فان ما يدل على العلية
عام وما يدل على عدمها خاص وانما ذكرت هذا التفصيل وان كلامه يدل على ان النص على العلة اذا كان
ظاهرا انما وجب تخصيصه مطلقا لانه قال في المنتهى وان كانت منصوصة بظاهر عام وان امكن ابطال استقلالها
بتقييد او لتعدد البعض كما لو جاء الخارج النجس ناقض ثم ثبت ان الفصد لا ينقض فيحمل على الخارج
من السبيلين والا فكعام خصص وحكم بتقدير المانع ولا يبطل دليل العلة بغير ثبت ولا يخفى ان اطلاقه
ههنا لا ينافي تفصيله ثم فاعتبره وقال الامدي في كتابه المختار ان تخلف الحكم عن الظنية ان كان في العلة م
معرض الاستثناء كتخلف الربا مع وجود الطعم في العرايا ونحوه فهو لا يقدح الاحتجاج بها في غير
صورة الاستثناء لقيام الدليل سواء كانت منصوصة او مستنبطة والاستثناء مقررا لها لا مانع وان
كان

كان التخلف لا في معرض الاستثناء فان امكن تاويل النص بحمله على ان الوصف بعض العلة او على حكم
آخر غير الحكم المرتب على الحكمة وجب تاويله بذلك جمعا بين الدليلين والا وجب العمل بالعلة في غير
صورة التخصيص لانها في حكم النص والنص لا يترك دلالته مطلقا لما عارضه في بعض الصور هذا
تفصيل المذاهب على الوجه الذي ذكره المصنف والامدي ذكره بوجه آخر وهو انه قال اختلفوا
في جواز تخصيص العلة المستنبطة فجوزه اكثر الحنفية ومالك واحمد ومنع منه اكثر اصحاب الشافعي والقائلون
بالجواز اختلفوا فيما اذا لم يوجد في محل التخصيص مانع ولا فوات شرط فمنع منه الاكثرون واتفقوا على
جواز تخصيص المنصوصة والقائلون بالمنع اختلفوا في جواز تخصيص المنصوصة ومنه يعلم اكثر المذاهب
التي ذكرها المصنف وان الجواز والمنع مطلقا هو مذهب بعض من الطائفتين لا اكثرهما وان القائلين
بالتفصيل منهم واذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف احتج على ان تخلف الحكم عن المنصوصة بظاهر عام
لا يبطل عليتها وانه يجب تخصيص العام والعمل بها فيما وراء صورة التخصيص بوجوه ثلثة الاول انه
لو بطلت اي المنصوصة فيما وراء صورة التخلف لبطل المخصص اي العام المخصوص فيما وراء صورة
التخصيص والثاني باطل لما مر بيانه في المسئلة السادسة من مسايل العموم ان العام بعد التخصيص حجة
واما الملازمة فلاشتراكهما في كونهما عامين لان المنصوصة في معنى النص وفي ان التخلف فيهما لمعارض
ولذلك قال ووجب تقدير المانع لانه جزء الجامع في هذا القياس اعني قياس بطلان المخصص على بطلان
المنصوصة وانما وجب لان التخلف اما ان يكون لعدم المقتضي او لوجود المانع والاول منتف فيما نحن
فيه لوجود النص الدال عليه فتعين الثاني ويمكن ان يعكس البيان ويقال كما ان تخلف حكم النص عنه في
صورة المعارض لا يوجب ابطال العمل به في غير صورة المعارضة فكذلك العلة المنصوصة لكونها في
معنى النص وكون تخلف الحكم عنها لمانع والثاني ان تخصيص العام الظاهر والعمل بالعلة فيما وراء
صورة المخالفة جمع بين الدليلين وهو النص الدال على العلية والتخلف الدال على عدمها بحالة
التخلف على المانع لا على الغائها وهو اولى من ابطال دلالة النص على الكلية والثالث انه لو بطلت
المنصوصة المذكورة للتخلف لبطلت العلل المقطوع بها كعلل القصاص والجلد وغيرها لتخلف
الحكم عنها في بعض الصور ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه العلل قطعية لاستحالة تخلف الحكم عن
العلل القطعية لان التخلف ان لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل ظني فهو لا يعارض القطعي وان كان
بقطعي فمحال لاستحالة تعارض قاطعين وان اراد بكونها مقطوعة كونها متفقا على عليتها اندفع
عنه هذا ولا يمنع الملازمة بانه لا يلزم من كون التخلف موجبا لبطلان المظنونة كونه موجبا لبطلان
المقطوعة لكونها اقوى لانه يوجب بالطريق الاولى لان الاقوى اشد مناسبة لعدم التخلف قال
ابو الحسين النقض يدل على ان فيه مانعا او انتفاء شرط فيتبين ان نقيض الاولى قلنا البحث في الباعث
ويصير النزاع لفظيا اقول ـــــ هذه شبهة لابي الحسين ومن شعر بانه من المانعين
مطلقا وتوجيهها ان القائل بالنقض يناقي صحة العلة لان ما هو العلة لا ينتقض وما هو المنتقض فهو

جزء العلة لا هي وبيانه ان النقض وهو تخلف الحكم مع وجود المدعى علة بلا نهه وجود مانع في محل التخلف او انتفا شرط لما مر من البيان فتبين ان النقض لا ينقضه اي نقيض كل واحد من وجود المانع وانتفا الشرط وهو عدم المانع ووجود الشرط من الاولى اي من جملة العلة الاولى التي ادعى انها علة الا ترى انه لو ثبت منع بيع الحديد متفاضلا لكونه موزونا ثم علم بيع الرصاص بالرصاص مع كونه موزونا لكونه ابيض علم ان منع بيع الحديد انما كان لكونه موزونا غير ابيض فظهر ان ما هو العلة صحيحة غير منتقضة وما هو المنتقض هو بعضها وتوجيه الجواب ان يقال ان اردت بالعلة الاولى معنى الباعث فلنبين ذلك يعني لنقضه وهو عدم المانع ووجود الشرط من العلة بهذا التفسير لان عدم المانع ووجود الشرط شرط في اثبات حكم الباعث لا داخل في مفهوم الباعث وهو الحكمة وان اردت بالعلة الاولى ما ثبت به الحكم وهو العلة التامة القاصية صح اذ ذلك داخل فيها ويرجع النزاع لفظيا لان احد الخصمين يقول النقض لا ينافي صحة القاصية والاخر يقول هو ينافي صحة التامة قال

قالوا لو صحت للزم الحكم واجيب بان صحتها كونها باعثة لا لزوم الحكم فانه مشروط اقول

هذه شبهة اخرى للمانعين مطلقا وتوجيهها ان يقال لو صحت يعني العلة مع النقض للزم الحكم اياها ولم يتخلف عنها لان اللزوم من لوازم الصحة بل هي هو وهو باطل لوقوع التخلف ولوجود الحكم مع المعارض قال في المنتهى لو صحت مع النقض لصحت مع المعارض فلزم حصول الحكم مع المعارض وتوجيه الجواب ان يقال صحة العلة عبارة عن اقتضائها الحكم وهو كونها باعثة عليه لا لزوم الحكم لها لان لزوم الحكم لها مشروط يعني بوجود الشروط وانتفا الموانع وما يكون وجوده للشي مشروطا يعني الشي لا يعتبر نفس الشي قال

قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار قلنا الانتفا للمعارض لا ينافي الشهادة اقول

هذه شبهة اخرى وتقريرها ان يقال لا يبقى العلة مع النقض وذلك لانه تعارض دليل اعتبارها وهو حصول الحكم على وفقها ودليل اهدارها اي ابطالها وهو انتفا الحكم فتنفا وتارونسا قطا لتنافيهما وعدم اولوية احدهما وبقي الوصف على ما كان قبل الاعتبار ولم يكن حينئذ علة فلذلك بعد الاعتبار وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم تنافيهما وذلك لانها تنافي الشهادة اي شهادة حصول الحكم على وفقها بانها علة وهي دليل الاعتبار وهو انتفا الحكم لا للمعارض ولكن الكلام فيه وانما الكلام في انتفا الحكم لمعارض على ما اختاره ولذلك قال في المنصوصة ايضا وجب تقدير المانع والانتفا للمعارض لا ينافي الشهادة يعني دليل الاعتبار وهو الصحة فالنقض لا ينافي صحة العلة المستنبطة والمنصوصة المذكورتين

قال قالوا تفسد كالعقلية واجيب بان العقلية بالذات وهذه بالوضع اقول

هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها ان يقال العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم عنها ولا يبقى كالعلة العقلية بجامع كونها علة ودلالة الدليل على تعلق الحكم بها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان فساد العقلية عند تخلف الحكم عنها انما كان لكونها علة او لدلالة الدليل على تعلق الحكم بها حتى يلزم اجراؤها في الشرعية بل انما كان لان العقلية علة بالذات اي مقتضية للمعلول لذاتها وهذا غير متحقق في الشرعية لانها علة بوضع.

بوضع المقصودة من شرع الحكم فيكون التعليل بها وعلى هذا فالنقض وارد على طرد الحكم معللا به لوجود الحكمة المساوية للحكمة التي هي صورة التعليل في صورة النقض مع التخلف فيلزم بطلانها ولقائل ان يقول الحكمة وان كانت مقصودة لكن على وجه يكون منضبطة بنفسها او بضابط بظنها لما سبق وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن الضابط فامتنع كونها مقصودة قال الامدي في منتهى السول في هذا المقام المقصود هو الحكمة المضبوطة لا مطلق حكمة لما بيناه حتى انه لو كان الحكمة مضبوطة بنفسها غير مضطربة وكانت موجودة في صورة النقض كان الحكم فيها على ما سبق في تخصيص العلة يعني النقض وهذا الكلام يشعر بان حكم الكسر في مثل هذه الصورة هو حكم النقض مطلقا فعليك بالاعتبار فان قيل لا نسلم ان الموجودة في النقض مساوية للموجودة في الاصل لجواز ان يكون انقص منها واذا كان فلا نقض لعدم التخلف كما هو لعلة قلنا وان كان هذا محتملا لكن احتمال كون الموجود في النقض من الحكمة مساوية لما في الاصل ارجح من احتمال النقصان لان اشتمال النقض على ما يساوي حكمة الاصل يكون على تقدير اشتماله على ما يساويها وعلى ما يزيد عليها ايضا ولا يخفى ان ما يحصل على تقديرين اغلب على الظن مما لا يحصل الا على تقدير واحد وتوجيه الجواب بعد ما تقرر ان يقال قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض مظنون لان الكلام فيه انما ان كان مقطوعا لسلم عليه واذا كان مظنونا فيحتمل ان لا يكون موجودا فيه والا لكان مقطوعا وبتقدير ان يكون موجودا فيه فلعله يعني ولعل تخلف الحكم عليه لمعارض وقول المستدل بحثت من محل النقض فما وجدت ما يصلح ان يكون معارضا فدل انتفاؤه لانتفاء العلة معارض بقول المجيب بحثت عن محل التعليل فما وجدت ما يصلح ان يكون على سوى ما ذكرت يدل على ان التعليل به وقوله ايضا بحثي راجح لما فيه من موافقة انتفا الحكم لانتفا علته اذ هو الاصل نفيا للتعارض معارض بما في بحث المجيب من موافقة دليل العلة والعلة في الاصل موجودة قطعا وكذا اقتران الحكم بها فيه فاذن ما يبتني عليه دليل العلية وهو المناسبة والاقتران قطعي والظن لا يعارض القطع فالكسر لا يبطل العلية وان كانت هي الحكمة نعم ولو قدرنا يعني في محل النقض وجود قدر الحكمة او اكثر قطعا وان بعد هذا التقدير لبعد تخلف الحكم عن الحكمة المقطوع بوجودها في الفرع وبالتعليل بها في الاصل ابطل يعني الكسر كونها لكونها ملغاة لا التفات الى الحكم لان التوسل الى معرفتها في آحاد الصور مما يلزم منه نوع عسر وحرج وكان من المناسب حط هذه الكلفة عن المجتهد ورد الناس الى الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب وهو باطل لان المقصود الاصلي من
لم يصح اثبات الاحكام انما هو الحكم والمقاصد وعلى هذا فلو حكم بالغا الحكمة عند تخلف الحكم عنها مع سعيها لزم منه اثبات الحكم بها مع عدم الضابط في غير صورة التعليل مع كونها ملغاة قطعا ونفي الحكم في الصورة المفروضة مع وجود حكمته يقينا ولا شك ان هذا المحذور اعظم من المحذور اللازم للمجتهد من البحث عن الحكمة في آحاد الصور وان الكسر عند تيقن الحكمة في البعض يبطل كونها علة اللهم الا ان يثبت في البعض حكم آخر اليق بها اي بتلك العلة المتيقنة وذلك بان يكون ذلك الحكم وافيا بتحصيل اصل الحكمة وزيادة ولو رتب عليها في البعض الحكم المعلل بها كان في الاخلال بتلك الزيادة في البعض

وعند هذا يجب تخلف الحكم المعلل بها عنها واثبات الحكم اللايق بها لان رعاية الاصل المصلحة والزيادة عليها اولى من رعاية اصل المصلحة والغا الزيادة وهذا التخلف ليس لابد من الغا الحكمة وانتقاضها بل على اعتبارها باصلها ووصفها وذلك كما لو علل المعلل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر متعرضا للمعرض بالقتل العمد العدوان فان حكمة الزجر ابدا لو قطع ومع ذلك فلا يجب القطع فقد تخلف الحكم عن الحكمة المستفنة الزايدة عليها محل التعليل فنقول المعلل الحكم في البعض وان كانت ابدية منها في محل التعليل لكن قد ثبت في البعض معها لحكم اليق بها حصل به تلك الحكمة به اي بذلك الحكم وزيادة وهو القتل فلا يلزم النقض والالغا لما مر قال ______ وفي النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد فلا يصح مثل بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امراة لم يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تاثير كونه مبيعا كان كالعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض اقول ______ اختلفوا في النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف يعني نقض بعض اوصاف العلة والمختار وهو مذهب الاكثر انه لا يبطل العلة وعند الاقلين يبطلها فلذلك شرطوا عدم انتقاض بعض الاوصاف وهو من الشروط عندهم ومثاله قول الشافعي رضي الله عنه في مسئلة بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالة العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض الحنفي بان هذا ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد حالة العقد ومع ذلك فان النكاح صحيح حجة المختار ان العلة المجموع يعني مجموع كونه مبيعا مجهول الصفة لا مجهول الصفة فقد لتزد المنكوحة فلا نقض لما هو العلة نعم ان بين المعترض عدم تاثير كونه مبيعا موردا ومقصودا ما كان المبيع كالعدم فيصح النقض لانتقاض ما هو العلة اذ هو كونه مجهول الصفة فان قيل الوصف المحذوف وان لم يكن مناسبا فلانه تاثير في اثبات الحكم المعلل الا بانفراده ولا مع ضمه الى غيره فلا يمتنع اخذه في التعليل لفائدة الاحتراز به عن النقض اذ ليست الفايدة منحصرة في المناسبة والتاثير وانما يجب عن التعليل لو تعرى عن الفايدة بالكلية قلنا ان فايدة الاحتراز به عن النقض وامكانه متوقف على كونه اجزاء العلة حتى انه لو لم يكن منها لكانت العلة ما وراءه والنقض اذ ذاك يكون واردا عليها وكونه من اجزاء العلة متوقف على امكان الاحتراز به وهو دور واليه الاشارة بقوله ولا يفيد مجرد ذكره يعني ذكر الوصف الذي هو عدم التاثير دفع النقض فان في المنتهى ولا ذكر لمجرد الاحتراز من النقض لانه اذا لم يكن له تاثير كان كالعدم قال ______ واما العكس وهو انتفا الحكم لانتفا العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفا الحكم عند انتفا دليله ونعني انتفا العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفا الدليل على الصانع انتفاؤه اقول ______ العكس في اللغة هو رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله ومنه واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه وفي اصطلاح الحكما ما مر في قسم المنطق في صدر الكتاب وفي اصطلاح المتشرعة من الفقها والاصوليين

يطلق

يطلق باعتبارين احدهما ما مر في صدر الكتاب القياس كقول الحنفي لما لم يجب بقتل الصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه في المحدد وهو انه لما وجب بكبيره وجب بصغيره وليس هو واضح اذ لا مانع من وجوب القصاص بكل جارح وتخصيص المثقل بالكبير والثاني انتفا الحكم لانتفا العلة وهو المراد بالخلاف فيه ههنا فانهم اختلفوا في اشتراط العكس بهذا المعنى لصحة العلل الشرعية فاشترطه قوم وهو الشرط السابع عندهم ونفاه اصحابنا والمعتزلة والحق ان اشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين فان من لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين لزمه القول بالخطا وعلة الحكم في واحدة ومنه اشتراط الانعكاس لانتفا الحكم حينئذ عند انتفا دليله اذ الحكم لا بد له من دليل ولا دليل على هذا التقدير لانحصاره في واحد مع انتفايه والمراد من انتفا الحكم عند انتفا دليله هو انتفا العلم او الظن بالحكم لا انتفا نفس الحكم اذ لا يلزم من انتفا الدليل على الصانع انتفاؤه واما من جوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فلا يلزمه القول باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفا بعض الادلة انتفا العلم او الظن بالمدلول مع وجود دليل اخر وهو واضح ولما كان الاشتراط وعدمه مبنيا على جواز التعليل بعلتين وعدمه شرع في بيانه وقال ______ وفي تعليل الحكم بعلتين وعلل كل مستقل ثالثها للقاضي يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغايط والمذي يثبت بكل واحد منها الحدث والقصاص والردة يثبت بكل واحد منهما القتل قولهم الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص ويبقى الاخر وبالعكس قلنا اضافة الشي الى احد دليليه لا يوجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغايط وايضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة اقول ______ اختلفوا في تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين او علل كل واحدة منها مستقلة الى خمسة مذاهب احدها الجواز مطلقا سوا كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو اختيارنا والمصنف ثانيها المنع مطلقا وهما معلومان من قوله وثالثها على ما مر مرارا وهو يعني الثالث مذهب القاضي ابي بكر فانه جوز في المنصوصة لا المستنبطة واليه ميل الغزالي ورابعها عكسه وهو التجويز في المستنبطة دون المنصوصة وخامسها انه يجوز مطلقا ولكنه لم يقع وهو مذهب الامام حجة الجواز مطلقا من انه لو لم يجز لما وقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان ما لا يجوز يمتنع وقوعه واما بطلان التالي فلانه قد وقع وذلك لوقوع الحدث وهو حكم واحد باللمس والبول والغايط والمذي معا مع استقلال كل منها في ايجاب الحدث اذ يثبت بكل واحد منها الحدث وفاقا وكذلك القتل حكم واحد لان ابطال حيوة الواحد وكذا الاذن فيه وقد يقع بالقصاص والردة معا لمن قتل وارتد مع استقلال كل منهما في ايجاب القتل لانه يثبت بكل واحد منهما اجماعا فان قيل العلل وان كانت لكن الاحكام متعددة ايضا وعند هذا فلا يفيد التمسك بهذه الامثلة المطلوب وبيان تعددها مغايرة قتل القصاص لقتل الردة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الاخر وهو قتل الردة لعدم عوده الى الاسلام وبالعكس اذا عاد الى الاسلام ولم يعف عنه فانه حينئذ ينتفي قتل الردة ويبقى قتل القصاص ولولا تغاير

القتلين لما كان كذلك ومما يؤكد تغايرهما ان الاول حق الآدمي في الخصوص ويبنى على الشح والمضايقة
ولذلك يتمكن من العفو والاستيفاء استقلالا والثاني حق الله تعالى ويبنى على المسامحة والمساهلة من
حيث انه تعالى لا يتضرر بفوات حقه بخلاف الادمي وذلك غير متصور في شيء واحد قلنا اضافة الشيء
وهو القتل في مثالنا الى احد دليليه وهو القصاص او الردة لا يوجب تعدده اي في ذلك الشيء والا لزم مغايرة
حدث البول لحدث الغائط وهو باطل واما القتل فلا تعدد فيه بل في اسناده ولهذا كان الدليل بالعفو
هو اسناده الى القتل العمد العدوان والزائل بالاسلام هو اسناده الى الردة لا نفس القتل فانه باق
على ما كان ولم يزل عما عليه ولقائل ان يقول لا نسلم اتحاد حدث البول والغائط ولهذا لو نوى رفع احدهما
لا يرتفع الآخر في وجه سلمناه لكن النزاع انما هو في امتناع تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين
على ما صرح به الآمدي لا في الواحد بالنوع وعلى هذا فلا يفيد التمسك بشيء من هذه الامثلة والامثل
قولهم اذا اجتمعت ابن زوجة اختك وابن اختك واخت المرضعة دفعة فانها تحرم عليك لانك
خالها وعمها مع ان الحرمة حكم واحد معلل بالخؤولة والعمومة اذ لا يمكن احالته الى احدهما دون
الاخرى وان قيل في المشهور انه لا يرد عليه شيء من ذلك سواء لانا نمنع كون الحكم في شيء مما يتمثل
به من الصور واحدا بالشخص بل الحدث وحل القتل وحرمة النكاح كل منها معلول نوعي نعم لو كان
النزاع في امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين انتهضت هذه الصور دليلا على المانعين وهو
في غاية الوضوح وايضا لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين لامتنع تعدد الادلة على شيء واحد والتالي
باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلانها اي العلل ادلة ايضا لكونها ادلة على الاحكام المعللة
بها ولقائل ان يستفسر ويقول ان اردت بالحكم الواحد بالنوع فلا يفيد المطلوب لان النزاع في الواحد
بالشخص وان اردت به الواحد بالشخص فالملازمة فلا يفيد المطلوب لان النزاع في الواحد بالشخص وان
اردت به الواحد بالشخص فالملازمة ممنوعة وسند المنع ظاهر لان الواحد الذي هو مدلول الادلة واحد
نوعي لا شخصي قال ———— المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة
لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وفي بعض النسخ لان معنى استقلالها انها اذا انفردت ثبت الحكم بها
فاذا تعددت تناقضت واجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد
قالوا لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب تحصيل
الحاصل قلنا في العلل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لو جاز لما تعلق الائمة في علة
الربوا بالترجيح لانه فرع صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم
فللاجماع على اتحاد العلة ههنا والا لم يجعلوها اجزاء اقول ———— هذه شبه ثلث
للمانعين مطلقا توجيه الاولى ان يقال لو جاز تعليل الحكم بعلتين او علل كل مستقل لكانت كل واحدة من
تلك العلل مستقلة في التعليل غير مستقلة به والثاني لكونه متناقضا باطل فالمقدم كذلك واما الملازمة
فلان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل ثبوت الحكم بها اي معنى انه يثبت بها دون غيرها كما قال في
المنتهى

المنتهى لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها دون غيرها ومن هذا يعلم ان هذه النسخة خير من الاخرى
واذا كان كذلك فاذا تعددت العلل المستقلة بهذا التفسير تناقضت اذ يلزم من استقلال كل واحدة منها المستقلة
بهذا التفسير امتناع استقلال كل واحدة منها لاستلزام عليه كل بهذا التفسير عدم عليه الغير فضلا عن
استقلالها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان معنى استقلال العلة ما ذكرتم وهو ان الحكم يثبت بها
لا بغيرها بل وجدت بل عندنا معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت على معنى انه حينئذ يثبت الحكم
بها لا بغيرها واذا كان كذلك فلا تناقض على المتعدد لان تعدد العلل المستقلة بهذا المعنى اذ التناقض
انما كان يلزم لو كان معنى استقلالها انها اذا اجتمعت ثبت الحكم بها لا بغيرها ولا يقال فعلى هذا يخرج عن محل
النزاع لان الكلام في اجتماع العلل المستقلة وهنا لم تجتمع لانا نقول لا نسلم انها لم تجتمع بل اجتمعت
مستقلة لكن معنى استقلالها ما ذكرتم ومن هذا يعرف ان جواب الآمدي عن هذا الجواب بان الكلام مفروض
في حالة الاجتماع لا في حالة الانفراد غير دافع الجواب بالحقيقة منع للملازمة كلية تجعل النزاع
لفظيا لان احد الخصمين يجوز اجتماع المستقلين بتفسير والاخر يمنع منه بتفسير آخر وتوجيه الثانية
ان يقال لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين وعلل مستقلة لزم اما اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل
واللازم كالتالي باطل اما الملازمة فلانه لو جاز تعليله بهما فاما ان يكون التعليل بهما معا او على الترتيب
وفي الاول اجتماع النقيضين اذ لو جاز التعليل بهما معا لاجتمع المثلان لوجوب وجود المعلول عند
وجود علته مع ان كل واحدة منهما تقتضي لمحلها مثل ما تقتضيه الاخرى واجتماع المثلين يستلزم اجتماع
النقيضين لان المحل يعني محل التعليل يكون مستغنيا عن كل واحدة منهما لان وجوب حكم باحدهما يوجب
الاستغناء عن الاخرى غير مستغن عن شيء منهما لافتقار المحل الى ما علل به حكمه مع ان المفروض ان التعليل
بهما فلا يستغني عن شيء منهما عند استغنائه عن كل واحدة منهما وهو جمع بين النقيضين وفي الترتيب تحصيل
الحاصل وذلك لانه اذا وجدت احديهما وجد الحكم وحصل فاذا عاقبتها الاخرى وجد الحكم ايضا ضرورة
استقلالها وفيه تحصيل الحاصل واما بطلان التالي فظاهر وتوجيه الجواب ان يقال لزوم ما ذكرتم
من احد الامرين مسلم في معلول العلل العقلية اي المستقلة ايضا اما ان يكون مدلول دليلين كالحكم
الشرعي الذي هو مدلول العلتين لان العلل ادلة اي معرفات للحكم وامارات عليه فلا نسلم فيه
لزوم شيء مما ذكرتم ولا … المعرف يوجب التعريف فيعود محذور اجتماع مؤثرين على اثر واحد فيلزم
ما لزم في العقلية لانا نقول التعريف معلول نوعي وهو ما يحصل بعض جزئياته بعلة وبعضها باخرى
كالحرارة فانها معلولة النار والشعاع الى غير ذلك ومن ملزومات الحرارة ولا استحالة في اجتماع
المستقلة على المعلول النوعي من هذا الجواب لمن يعتقد ان التعريف معلول نوعي بالتفسير المذكور كيف نسلم انتهى
ان حرمة المرضعة المذكورة وغيرها مما يتمثل بها من الصور معلولات شخصية مع جريان ما ذكر من
تفسير المعلول النوعي فيها ولهذا لا ينبغي عليهم الاستراوح اليها كما سبق ولقائل ان يمنع كون تلك الملزومات
عللا مستقلة للحرارة لا يقال يخلل لان حرارة النار لازمة للنار فهي انما علة لها ولها مدخل في وجودها

امكن انفكاكها والا فاما ان يكون للحرارة مدخل في وجودها او لا يكون فان لم يكن لها مدخل في وجودها
امكن انفكاكها عنها وان كان لها مدخل في وجودها تقدمت عليها لانه نقول لا نسلم امكان الانفكاك
لو لم يكن لشيء منهما مدخل في وجود الآخر سلمناه لكن لا نسلم لزوم المطلوب على تقدير تسليم المقدمات لان
اللازم ان لكل واحد من النار والشعاع والحركة مدخلا في وجود الحرارة ولا يلزم منه اجتماع العلل
المستقلة على شيء واحد بل ولا من الاجتماع العلل لجواز ان يكون مشروطا واعلم ان هذا السؤال لا يضر بالجواب
بل فيما المذكور للمعلول النوعي ويمكن ان يعد بر الجواب بحيث يكون بعضا اجماليا وتوجيهه ان يقال انما
يلزم ما ذكرتم في العلل العقلية اما في مدلول دليلين كالحكم الشرعي بالذي هو مدلول العلتين فلا نسلم ذلك
والا امتنع تعدد الادلة بعين ما ذكرتم والجواب يكون مشتركا وتوجيه الثانية ان يقال لو جاز تعليل الحكم
الواحد بعلتين او علل كل مستقل لما تعلق الائمة في علة الربوا بالترجيح يعني ترجيح عللها من الطعم والقوت
والكيل بعضها على بعض كما هو المشهور من المذاهب والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانهم انما تشبثوا بالترجيح
تفاديا عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلتين اذ لولا امتناعه لم يرجحوا البعض على البعض بل جوزوا ان يكون كل من
الثلثة علة اذ الاصل عدم غيره من الموانع مع صحة استقلال كل منها بالعلية لان صحة الاستقلال من ضرورة
الترجيح ولوازمه اذ الترجيح بعد التعارض ولا تعارض بين امرين الا وان يكون احدهما في قوة صاحبه او قريبا
منه فعلى هذا فلولا صحة استقلال كل بالعلية لما رجحوا قال في المنتهى لان من ضرورة حصول الشرط لو قدرت
كل علة منفردة والمعنى ان من ضرورة الترجيح حصول الشرط يعني شرطه وهو كون كل منها في قوة صاحبه
لو قدرت كل منها على حيالها اذ لو لم يقدر ذلك لما امكنهم الترجيح لانتفا شرطه وقوله لو قدرت كل علة منفردة علة م
كالمستغنى عنه فلهذا اسقط هاهنا واما بطلان التالي فبالاتفاق لانه لم يذهب احد الى الجمع بين القوت والطعم
والكيل لا على ان المجموع علة واحدة ولا على ان كلا علة مستقلة بل رجح كل واحدة على غيرها وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم انهم تعرضوا للطعم والكيل مثلا لترجيحه على الآخر حتى يلزم صحة استقلالها بالعلية بل
انما تعرضوا لما تعرضوا لابطال كون الغير علة ولا نسلم انهم تعرضوا للترجيح ولا نسلم انهم تعرضوا له لامتناع
التعليل بعلتين بل لانعقاد الاجماع على اتحاد العلة هنا يعني في حرمة الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة
هنا بكون المجموع علة ولا يلزم جعلها اي جعل علل الربوا المختلف فيها اجزاء العلة ولا قائل به قال في
المنتهى والا لزم جعل كل منها جزءا وهذا اوضح لان في مجموع ضمير جعلها تعسفا قال
القاضي لا تعدد المنصوصة واما المستنبطة فيستلزم الجزئية لتعدد الحكم فان عينت بالنص رجعت
منصوصة واجيب بانه يثبت الحكم في محل افرادها فيستنبط اقول ـــ هذه شبهة وتابعيه
وتوجيهها ان يقال لا تعدد في تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل منصوصة لان العلل الشرعية امارات
ولا بعد في نصب علامتين على شيء واحد انما العلل المستنبطة المستقلة فيمتنع تعليل الحكم الواحد بها
اذ لو جاز لزم احد الامرين وهو اما كونها اجزاء العلة او كونها منصوصة لا مستنبطة والتالي
باطل اذ التقدير انها علل مستنبطة اما الملازمة فلان نحو ما ان لم تتعين بالنص كونها عللا او عينت
بالتعدد
فان

فان لم تتعين لزم الجزئية اي كونها اجزاء العلة لتعدد الحكم اذ ليست احدها بالعلية اولى من الباقية
لان المناسبة والاقتران عم اقتران الحكم كما ولا على ان الطعم مثلا علة لتحريم الربوا كذلك ولا على ان الكيل او غيره
وعند هذا فلو لم يحمل على الجزئية لزم التحكم وان عينت بالنص رجعت منصوصة وتوجيه الجواب ان يقال لا
لا نسلم لزوم التحكم وانما كان يلزم لو لزم من عدم الحمل على الجزئية الحمل على ان بعضها علة دون البعض وهو ممنوع
لانه لا نحمل حينئذ على ان كل واحد علة وعلى هذا لا تحكم ولا جزئية وثانيا ما قال المصنف لا نسلم لزوم التحكم
وانما يلزم لو لم يثبت الحكم بها في محال افرادها اي لكل منها منفردة لما قال في المنتهى واجيب بانه لا يبعد
ان يثبت الحكم عند كل واحدة منفردة اما اذا ثبت الحكم بها منفردة فيستنبط لمناسبة والاقتران حينئذ
انها العلة وعند هذا فلا يلزم التحكم بخلاف ما لو ثبت الحكم بها مجتمعة ثم استنبط فانه يلزم بالضرورة
لو لم ينضم الى احدها ما يرجحها لاشتراك الكل في المناسبة والاقتران مع الاجتماع وعند الاجتماع لا انفراد
ولا تحكم وهذا الجواب اولى من الاول والمعارضة بالاجماع له قال ـــ في المنتهى واما المستنبطة
فيجوز ان يكون كل جزء علة فيحتاج في التعيين الى النص فيرجع منصوصة واجيب بانه لا يبعد ان يثبت الحكم
عند كل واحدة منفردة فيستنبط وهذه العبارة اوضح وتقريرها لا يخفى بعد الاطلاع على ما مر
قال ـــ العاكس المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فقد يتساوى الامكان وجوابه
واضح اقول ـــ هذه شبهة العاكس القائل بجواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبط
دون المنصوص وتوجيهها ان العلل المنصوصة قطعية لتنصيص الشارع عليها واذا كانت قطعية فيمتنع
اجتماعها كما في العلل العقلية واما المستنبطة فوهمية الا ان كونها علة مرجحة على ما يشعر به قوله
وهمية بل لان كونها علة غير متيقنة لابتنائها على المناسبة والاقتران وهي ظنية فقد يتساوى الامكان
اي صحة كون كل واحد منها علة واذا تساوت عليه هذه علية كل فلا يمكن ان لا يجعل شيء منها علة لبقاء الحكم
بلا علة ولا ان يجعل الكل علة واحدة لثبوت الاستقلال في كل واحدة فتعين ان يجعل كل منها علة وجوابه
واضح يعني بما نقلته وهو قول القاضي لا بعد في المنصوصة وذلك لان كون المنصوصة قطعية لا ينافي
اجتماعها لما بينا انها امارات وانه لا بعد في اجتماع امارتين على شيء واحد وكان ما ذكره القاضي في
المنصوصة انتقض على العاكس في المستنبطة ينتقض على القاضي على ما لا يخفى قال ـــ
الامام وقال انه لا نهاية النصوص وفلق الصبح في الوضوح لو لم يكن ممتنعا شرعا لوقع عادة
ولو نادرا لان امكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم اقول ـــ
هذه حجة الامام وقد اشار عليها في البرهان بانها النهاية القصوى في المقصود وفلق الصبح في
الوضوح وتقريرها واضح وهو انه لو لم يكن التعليل بعلتين او علل كل مستقل ممتنعا شرعا لوقع
عادة ولو على طريق الندرة لان امكانه في نفس الامر واضح اذ لا امتناع في نصب علامتين على شيء واحد
ولو وقع لعلم ثم ادعى يعني الامام تعدد الاحكام فيما تقدم من الصور لانه ادعى اجتماع العلل
المستقلة فيها على الحكم الواحد بان من قتل القصاص مثلا مغاير لقتل الردة بالتسحر ان كان مثله في النوع

وهذا مما يؤكد ما ذهبنا اليه من ان الاسترواح الى نحو هذه الصور لا يجري عليهم بطائل قال
والقائلون بالوقوع اذا اجتمعت فالمختار كل واحدة علة وقيل جزء علة وقيل العلة واحدة
لا بعينها لنا لو لم يكن كل علة لكانت جزءا او كانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت الاستقلال
والثاني للتحكم وايضا لامتنع اجتماع الادلة اقول ـــــ اختلف القائلون بوقوع تعليل
الحكم الواحد بعلتين او علل كل مستقلة فيما اذا اجتمعت دفعة كاللمس والمس والبول والمذي فذهب الاكثرون
منهم وهو اختيار المصنف الى ان كل واحدة علة وذهب جماعة منهم الى ان كل واحدة علة وذهبت طائفة
منهم الى ان العلة واحدة لا بعينها حجة المختار انه لو لم يكن كل علة لكانت كل واحدة جزءا من العلة
او كانت العلة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان الحكم اما ان يثبت بالمجموع
من حيث هو مجموع او لا وعلى الاول يلزم الجزئية وعلى الثاني يلزم كون العلة واحدة بعينها او لا
بعينها ولا يمنع لزوم اتحاد العلة على التالي بناء على جواز كون العلة اكثر من واحدة كثلثين من ثلث واذ
ذاك فلا يلزم من نفي المجموع وثبوت الاتحاد لانه باطل بالاتفاق اذ لا قائل به وللزوم التحكم ايضا
لتعدد ثلثين من ثلث وعلى هذا فلا حاجة الى التعرض للاتحاد بل يقال لو لم يكن العلة المجموع يلزم التحكم
وهو في غاية الوضوح واما بطلان الجزء الاول من التالي فلثبوت الاستقلال لان الكلام فيما اذا اجتمعت
علل كل مستقلة واما بطلان الجزء الثاني فللزوم التحكم المحض اذ لا اولوية وايضا يقال لو لم يكن
كل علة لامتنع اجتماع الادلة على مدلول واحد والمقدم كالتالي باطل واما الملازمة فلان العلل ايضا
ادلة على الاحكام مع ان اجتماع العلل يخرجها عن الاستقلال على تقدير الجزئية وعن العلية على تقدير كون
العلة واحدة فكذا اجتماع الادلة يستلزم كون كل منها جزء الدليل وهو باطل لثبوت الاستقلال
بدليل ثبوتها متفرقة او كون الدليل واحدا بعينه وهو ايضا باطل للزوم التحكم فيمتنع الاجتماع اذن
واما بطلان التالي فبالاتفاق قال ـــــ القائل بالجزء لو كانت كل مستقلة لاجتمع
المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم واجيب بثبوته
بالجميع كالادلة العقلية والسمعية اقول ـــــ هاتان شبهتان للصائرين الى كون كل واحدة منها
جزء العلة عند الاجتماع توجيه الاولى ان يقال لو كانت كل مستقلة عند الاجتماع لاجتمع المثلان
في محل واحد والتالي باطل فالمقدم مثله وقد تقدم بيان الملازمة ونفي التالي والجواب عنه في الشبهة الثانية
لما تعين لا بعينها لكن هذه الشبهة لا تصلح لاثبات الجزئية اذ لا يلزم من بطلان الاستقلال كون المجموع علة
الجزئية لجواز ان يكون العلة واحدة وانما تصلح لابطال كون كل واحدة علة مستقلة بعينها لو صح لبطالة لا يجوز
ان يكون العلة واحدة للزوم التحكم صلحت لاثبات الجزئية وتوجيه الثانية ان يقال لو كانت كل مستقلة عند
الاجتماع لزم التحكم وبطلان التالي يستلزم فساد المقدم اما الملازمة فلان الحكم ان ثبت بالجميع اي بجميع العلل
فهو المدعى وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لثبوته بواحدة حينئذ واما بطلان التالي فواضح لاستلزام الترجيح
من غير مرجح ولا يخفى ان هذه الشبهة ايضا لا يفيد المطلوب لعدم ما ذكرنا اليها ولو جعل مقدم الملازمة

علم

عدم ثبوت الحكم بالمجموع وقال لو لم يثبت الحكم بالجميع لزم التحكم لكان اظهر واولى على ما لا يخفى
لكن سياق كلامه يدل على ان المقدم الملازمة هو لو كانت كل مستقلة وقد صرح في المنتهى بذلك وقال
لو كانت كل مستقلة لزم التحكم والجواب في التقديرين واحد وهو انه يمنع لزوم المدعى على تقدير ثبوت الحكم
بالجميع لان الحكم انما يثبت بالجميع بمعنى ان كل واحدة مستقل لا ان كل واحدة جزء الدليل كالادلة العقلية
والسمعية اذا اجتمعت على قال ـــــ القائل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم او الجزئية
متعينتين اقول ـــــ شبهة من ذهب الى ان العلة عند الاجتماع واحدة لا بعينها وتوجيهها
ان يقال لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن العلة غير معينة لزم التحكم او الجزئية والتالي باطل فالمقدم كذلك اما
الملازمة فلانها لو لم يكن غير متعينة لكانت متعينة وهي اما واحدة او الجميع والاول يستلزم التحكم والثاني
الجزئية واما بطلان التالي فلما مر والجواب منع لزوم الجزئية ان كانت العلة الجميع كما في الادلة
العقلية والسمعية او منع استحالة التحكم لان القول بكون العلة لا بعينها يستلزم كما سبق بيانه وعلى
هذا يكون الجواب مشتركا ولكون الجوابين معلومين مما تقدم اسقطا تركهما وقوله متعينتين يجعل دليل الملازمة
فكانه قال انما يلزم احد الامرين لان العلة متعينة حينئذ والمتعينة يستلزم احد الامرين كما قررنا وفيه بعد
من جهة اللفظ ويمكن ان يجعل اشارة الى لزوم المطلوب كما جرت به العادة في قياس الخلف من قولهم هذا
خلف فالحكم ثابت حتى كانه قال والتالي باطل فتعين ما ذكرناه من كون العلة غير متعينة وفيه بعد من حيث
انه ينافي الاختصار وقال في المنتهى لو لم يثبت بغير معينة لزم التحكم لان كونها مستقلة او جزء علة
باطل بما تقدم فالمتعين تحكم وهذه العبارة اظهر قال ـــــ والمختار جواز تعليل حكمين
بعلة بمعنى الباعث واما الامارة فاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين
اقول ـــــ اختلفوا في جواز تعليل حكمين شرعيين بعلة واحدة شرعية بمعنى كونها
باعثة على الحكم لا بمعنى كونها امارة عليه فان جوازه عقلا وشرعا متفق عليه اذ لا امتناع في
نصب علامة واحدة على حكمين مختلفين كما لو قال الشارع جعلت طلوع الهلال امارة على الصوم
والصلوة والمختار جوازه وذلك لانه لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين شرعيين مختلفين كمناسبة
زوال العقل بشرب الخمر لتحريم شربه ووجوب الحد عليه فان قلت لا نسلم انه لا بعد فيه بل هو في غاية البعد
وذلك لان مناسبته لهما ان كانت من جهتين مختلفتين فلا يكون العلة حينئذ متحدة بل متعددة وليس
الكلام فيه وان كانت من جهة واحدة فهو ممتنع اذ الشيء الواحد لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب
مخالفه قلت لا نسلم انه لا يكون كذلك فان زوال العقل بشرب الخمر يناسب كل واحد من الحكمين اعني تحريم شربه
ووجوب الحد عليه من جهة واحدة وهي انزجار الناس عن شربه قال ـــــ قالوا يلزم
تحصيل الحاصل لان احدهما حصلها واجيب بانه انما يحصل اخرى او لا يحصل الا بهما اقول ـــــ
هذه شبهة الصائرين الى امتناع جواز تعليل حكمين بعلة واحدة شرعية بمعنى الباعث ولذلك شرطوا
ان لا يكون على الاصل كذلك وهو الشرط العاشر عندهم وتوجيهها ان يقال لو جاز لزم تحصيل الحاصل

والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم كذلك واما الملازمة فلانه لو جاز ذلك لنا سب الوصف الواحد حكمين مختلفين ولو ناسبهما لزم تحصيل الحاصل اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلان احدهما يعني احد الحكمين حصلها يعني حصل المصلحة المقصودة من الوصف لان معنى كون الوصف مناسبا للحكم انه لو رتب عليه ذلك الحكم لحصل مقصوده واذا كان كذلك فلو قدرنا مناسبته لحكم اخر لكان معنى ان يرتب عليه لحصل المقصود منه وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الآخر وتوجيه الجواب لا نسلم الاستلزام لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم ذلك لو لم يحصل بالحكم الآخر مصلحة اخرى قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من بيان اولان الوصف اذا كان مناسبا للحكمين لا يحصل المصلحة الا بهما والذي حصلها احد الحكمين هو جزء المصلحة لا نفسها وعلى هذا ايضا لا يلزم تحصيل الحاصل وهو واضح قال ———— ومنها ان لا يتاخر عن حكم الاصل لانا لو تاخرت لثبت الحكم بغير باعث وان قدرت امارة فتعريف المعرف اقول ———— ومن شروط علة الاصل وهو الحادي عشر ان لا يتاخر يعني علة الاصل في الوجود عن حكم الاصل خلافا لشرذمة قليلة جوزوا ذلك وذلك كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة له قبل عروض الجنون حجة المختار ان علة حكم الاصل اما ان تكون بمعنى الباعث او بمعنى الامارة وعلى الاول لو تاخرت عن الحكم في الوجود لثبت الحكم بغير باعث وهو محال لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا تحقق له مع الحكم فان قيل لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يكون للحكم باعث آخر معه غير العلة المتاخرة اذ لا امتناع في تعليل الحكم الواحد بعلتين قلنا تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع وبتقدير صحته لكن لا مع تقدم بعض العلل على البعض لما فيه من تحصيل الحاصل وعلى الثاني يلزم تعريف المعرف لان فائدة الامارة تعريف الحكم وقد عرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها وتعريف المعرف محال والمعارض ينزه منصب الشارع عنه قال ———— ومنها ان لا ترجع على الاصل بالابطال اقول ———— ومن شروط علة الاصل وهو الثاني عشر ان لا ترجع علة الاصل المستنبطة منه بالابطال والا بطلت ببطلانه وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقير لما فيه من رفع وجوب الشاة المستلزم لابطال العلة المستنبطة ضرورة توقف عليتها على اعتبارها واعتبارها على الاصل وقد بطل فبطلت ايضا قال ———— وان لا تكون المستنبطة بمعارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض وفي بعض النسخ وقيل مع الترجيح اقول ———— ومن شروط علة الاصل وهو الثالث عشر ان لا تكون علة الاصل المستنبطة مع معارض لها في الاصل وقيل ولا مع معارض لها في الفرع ايضا وقيل انما لا تكون المعارض مع الترجيح اي مع كونه راجحا على العلة في الاصل والفرع اما لو لم يكن راجحا عليها فيجوز وجود المعارض ولا يشترط انتفاؤه وقال في المنتهى هنا وان لا تكون المستنبطة لها في الاصل معارض لا يتحقق له في الفرع كما ياتي وكذا قال الامدي وقال كما ياتي تقريره ولم يتبين معناه ومما عرف على تقريره في شيء من الكتاب فليتحقق وقال الامدي في منتهى السول وان لا تكون المستنبطة لها معارض في الاصل لا وجود له في الفرع الا على راي من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو محل النظر ايضا قال ———— وان لا تخالف نصا او اجماعا وفي نسخة ولا اجماعا

اجماعا اقول ———— ومن شروط علة الاصل وهو الرابع عشر ان لا تخالف نصا خاصا ولا اجماعا علة الاصل صح قال ———— وان لا يتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه اقول ———— ومن الشروط وهو الخامس عشر ان لا تتضمن العلة المستنبطة زيادة على النص وقيل انما يشترط قال ———— وان يكون دليلها شرعيا اقول ———— ومن الشروط وهو السادس عشر ان يكون دليل علة الاصل شرعيا لكون العلة شرعية والا كانت لغوية او عقلية ان ثبتت بدليل لغوي او عقلي وحينئذ لا يكون حكم الاصل شرعيا وقد بينا فيما سبق من الشروط حكم الاصل ان يكون شرعيا قال ———— وان لا يكون دليلها متناولا حكم الفرع بعمومه او بخصوصه مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام او من قاء او رعف لنا تطويل بلا فائدة ورجوع قالوا انما فيه مناقشة جدلية اقول ———— ومن الشروط وهو السابع عشر ان لا يكون دليل علة الاصل متناولا لحكم الفرع لا بعمومه كما قال الشافعي في مسئلة الفواكه مطعوم فيجري فيه الربوا قياسا على البر ثم استدل على كون علة الطعم بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل فانه مع كونه دليلا على كون الطعم علة بالايماء فهو دليل على تحريم الربوا في الفواكه بعمومه ولا بخصوصه ايضا كما لو قال الحنفي في مسئلة الخارج من السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دل على كون الخارج النجس علة النقض بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فليتوضأ وضوءه للصلوة فان القيء والرعاف والمذي من حيث هو خارج نجس مناسب للنقض فترتيب الحكم عليه في الشرع يدل على التعليل به وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى ومع دلالته على العلية متناول لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وانما اشترط ذلك لانه تطويل بلا فائدة ورجوع يعني عن القياس على ما قال في المنتهى اما الاول فلان الاستدلال بالعلة على الحكم المتنازع فيه مع ان دليل العلة يستقل باثبات المتنازع فيه تطويل بلا فائدة لامكان الاثبات به اولا من غير التعرض لشيء آخر وحاصله انه مستدرك واما الثاني فلانه حينئذ ثبت بدليل العلة لا بها وهو رجوع عن القياس من اثبات الحكم به على ما تصدى المستدل لاثباته به واحتجت ما زعم ذهبتم اليه مناقشة جدلية من جنس تعيين الطريق وهي لا يقدح في صحة القياس المذكور وللقائل ان يمنع عرو التطويل عن الفائدة وذلك لان جهة الدلالة على حكم الفرع وعلى العلة مختلفة وللمستدل ان يقول انما تمسكت به من جهة دلالته على العلة دون جهة دلالته على الحكم ولعله سهل الانزال المستدل لو كان ممن يرى ان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة في الباقي كالجمع وكان العام الدال على حكم الفرع قد خص في صورة فانه لا يمكنه التمسك بعموم النص في اثبات الحكم اولا يساعده الدليل على ادراج الفرع فيه ويمكنه التمسك به في اثبات العلة ولو في صورة واحدة وعلى هذا فلا يكون عريا عن الفائدة قال ———— والمختار جواز كونها حكما شرعيا ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة في علة بطلان البيع اقول ———— اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي فجوزه قوم مطلقا محتجا عليه بان احد الحكمين قد يكون دائرا مع الحكم الآخر وجودا وعدما والدوران دليل على كون المدار علة للدائر وهو باطل لما سيتبين ان الدوران لا يدل على التعليل ومنع منه الآخرون كذلك وشرطوا في العلة ان لا تكون حكما شرعيا وهو الشرط الثامن عشر

عندهم وقد احتجوا عليه بان الحكم المجعول علة ان تقدم على الآخر لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها
عنها فلا يصلح علة وكذا ان تاخر عنه لان المتاخر لا يكون علة المتقدم وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما
على الآخر اولى من العكس ولان حكم الاصل احتمل ان لا يكون معللا لا بالحكم المعلل به وان يكون به واذا كان
كذلك فلا يكون علة على تقديرين وانما يكون علة على تقدير واحد ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين
ابعد من وقوع احتمال واحد بعينه وايضا بان الحكم لا يكون بمعنى الامارة لما سبق ان علة الاصل يجب ان يكون
بمعنى الباعث ولا بمعنى الباعث لانه الاجماع وهو باطل ايضا اما الاول فلانا لا نسلم انتقاض العلة لو تقدمت
لان الحكم لم يكن علة لنفسه وذاته بل باعتبار الشارع له بان الحكم الآخر به وذلك كما في تعليل تحريم شرب الخمر
بالشدة المطربة فانها وان تقدمت على التحريم فلا ينتقض بتخلف التحريم قبل ورود الشرع لانها لم تكن علة حينئذ
لعدم اعتبار الشرع لها بان التحريم بها سلمناه لكن لا نسلم عدم الاولوية على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض
فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس اذ مع قطع النظر عن جهة البعث في احد الحكمين لا يكون
علة وما ذكروه من الترجيح فهو لازم عليهم في التعليل بالاوصاف الحقيقية والجواب يكون مشتركا واما
الثاني فلان دعوى الاجماع ممنوعة واذا عرفت ضعف الماخذ من الجانبين فاعلم ان المختار انه يجوز ان
يكون الحكم الشرعي علة بمعنى الامارة لا في اصل القياس لما سبق بل في محل النزاع وهو جواز تعليل حكم الشرعي
بالحكم الشرعي اذ لا يمتنع ان يقول الشارع مهما رايتم اني حرمت كذا فقد حرمت كذا واما في اصل القياس فقد بينا
ان العلة فيه لا يكون بمعنى الامارة بل بمعنى الباعث وعند ذلك فحكم الاصل اما ان يكون ثابتا بخطاب التكليف
او بخطاب الوضع لا سبيل الى الاول لان علته لا بد وان يكون مقدورة للمكلف والا لما حصل الغرض من التكليف
لما بيناه في امتناع التعليل بالوصف العدمي لكن الحكم الشرعي غير مقدور له فلا يكون علة واما الثاني فالحكم
المجعول علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة يلزم منه اي من المجعول علة بتقدير ترتيب حكم
الاصل عليه جاز كونه علة لا لما قال في المنتهى اذ لا يبعد في الشرع حكم مشتمل على مصلحة مقصودة من شرع
حكم آخر فانه غير واضح في المقصود لانه اذا كان المصلحة المقصودة من شرع حكم آخر مصلحة الحمل
الامنها بل لانه لا يمتنع ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما لحصول مصلحة لا تحصل الامن احدهما
بانفراده وذلك كتعليل بطلان بيع الكلب مثلا بالنجاسة قياسا على الخمر بروانما مثل ببطلان البيع الذي هو حكم
وضعي اشارة الى ان التعليل للحكم الشرعي وهو النجاسة في المثال انما يصح اذا كان الحكم المعلل به وضعيا
لا تكليفيا لما مر واما ان كان باعثا على حكم الاصل لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلل به فيمتنع ان يكون
الحكم علة لان المفسدة اللازمة من الحكم المعلل به لو كانت مطلوبة الانتفاء لما شرع حكم الاصل ولم يشرع
الحكم المعلل به اذ لا يشرع حكم مشتمل على مفسدة مطلوبة الانتفاء للشارع فقد تمحض بما ذكرنا ان الحق في
المسئلة التفصيل الذي اختاره المصنف لا القول بالجواز والمنع مطلقا فانه باطل لما ذكرنا قال
جواز تعدد الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان لنا ان الوجه الذي يثبت به الواحد يثبت به المتعدد
من نص او مناسبة او شبه او سبر او استنباط اقول اشترط بعضهم اتحاد الوصف الذي يكون
العلة

العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه كتعليل تحريم الخمر بالاسكار وهو الشرط التاسع عشر عندهم والمختار
جواز تعدد الوصف ووقوعه على ما ذهب اليه الاكثر وذلك كتعليل وجوب القصاص بالمحدد بالقتل العمد العدوان
والحجة عليه ان الوجه الذي ثبت به علية الوصف الواحد قد يثبت به علية الوصف المتعدد اذ لا يمتنع ان يكون
الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة مما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من نص او مناسبة او شبه او
سبر او استنباط الى غير ذلك من مسالك العلة قال قالوا لو صح تركيبها لكانت العلية صفة
زائدة لانا نعقل المجموع ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانية انها ان قامت بكل
جزء فكل جزء علة وان قامت بجزء فهو العلة واجيب بجريانه في المتعدد بانه خبر او استخبار
والتحقيق ان معنى العلة ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة لا انها صفة زائدة ولو سلم فليست
وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها
بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد اول لاستحالة تجدد عدم المعدوم واجيب بان عدم الجزء عدم
شرط العلة ولو سلم فهو كالبول بعد اللمس وعكسه ووجهه انها علامات فلا بعد في اجتماعها مترتبة
ومترتبة فيجب ذلك اقول هاهنا شبهتان للشارطين توجيه الاولى ان يقال لو صح
تركيبها يعني تركيب العلة او الاوصاف لكان العلية صفة زائدة يعني على مجموع تلك الاوصاف
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول
غير المعلوم واما بطلان التالي واليه الاشارة بقوله وتقرير الثانية فلانها يعني صفة العلية ان
قامت بكل جزء اي بكل وصف فكل وصف علة مستقلة لان المجموع علة وهو خلاف الفرض وان قامت
بجزء واحد فهو العلة لا المجموع وهو ايضا خلاف الفرض وتقرير الجواب لم لا يقال ما ذكرتم منتقض
بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لجريانه في
المتعدد لانه كونه خبرا زائدا عليه وحينئذ فاما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بحرف الى آخر ما ذكرتم
ولما كان هذا النقض اجماليا اراد الاشارة الى النقض التفصيلي فقال والتحقيق ان معنى
العلة يعني معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه
الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة فضلا عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكروه ولو سلم يعني كونها
صفة وجودية كانت غير صادقة ان تلك الاوصاف اعراض ايضا وتوجيه الثانية ان يقال لو صح تركيب
لزم ان يكون عدم كل جزء علة مستقلة لعدم صفة العلية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
يلزم انتفا صفة العلية بعدم كل جزء وذلك لو توقف كون العلية صفة للاوصاف متعددة على تحقق كل
المستلزم لانتفائها بانتفائها واما بطلان التالي فلا يستلزم ذلك نقض العلية العقلية اذ يلزم نقضها
يعني نقض عليه عدم كل جزء لعدم صفة العلية بعدم جزء ثان بعد عدم جزء اول وذلك لانه اذا كان عدم كل
جزء مستقلا بعدم العلية فيتعدد انتفا العلية عند انتفا بعض الاوصاف فيلزم منه انه اذا انتفى
بعد ذلك وصف آخر ان لا يكون موجبا لعدم العلية لاستحالة تجدد عدم العدم لكونها معدومة واذا لم

يكن موجبًا لنزم النقض وهو محال في العلل العقلية ولتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم كون عدم كل جزء
علة لعدم صفة العلية وذلك لان وجود كل جزء شرط للعقلية فعدم الجزء يكون عدم شرط
العلية لا علة لعدمها ليلزم انتقاضها ولا يرد على الشرط ما قيل على العلة اذ لا يلزم من وجود
المشروط فلا انتقاض ولو سلم ان عدم الجزء علة لعدمها فهو كالبول بعد المس وعكسه استقلال
كل منهما بعلية عدم الطهارة ووجه انها اي العلل الشرعية علامات فلا بعد في اجتماعها ضربة
اي دفعة ومترتبة فيجب ذلك اي حتى يلزم ما ذكرت من المحال وهذه النسخة اولى من قوله كالبول
مع اللمس لان الكلام في الترتيب ولانه لا يبقى لقوله وعكسه معنى وهو ظاهر ويمكن الجواب عن هذه
الشبهة بان يقال ان اردت بقولك يلزم ان يكون عدم كل جزء علة ان يكون عدم كل جزء منه علة على
سبيل البدل فمسلم ولكن لا نسلم نفي التالي وان اردت به ان يكون علة على الاجتماع فهو مسلم ولمثل هذا
يندفع قول القائل لو كان وجود كل جزء شرطًا للعلية لزم انتفاؤها بانتفا كل جزء لوجوب
انتفا المشروط بانتفا كل شرط وليس كذلك لكنا نمنع بطلانه وذلك للزوم انتفائها بانتفائه على سبيل
البدل لا على اجتماع والاستثنا ح على نحو ما تقدم واذا عرفت ذلك فاعلم انه نقل الشيخ ابو اسحق
الشيرازي عن بعضهم انه لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة وذكر في الكتب المشهورة انه لا
وجه له ويمكن ان يقال في تعريف وجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا
او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى بالفاعل فيعتبر اهليته واقصاها العقل
والبلوغ ثم قد لا يستقل به الشخص الواحد كصيغ المعاوضات فيحتاج الى غيره فيكون مجموع ما
يتوقف عليه الحكم ايجاب وقبول صدرا من العاقل البالغ في المحل مع قران الشرط وانتفا المانع
وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها قال ـــــ ولا
يشترط القطع بالاصل ولا انتفا مخالفة مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع على المختار
في الثلثة اقول ـــــ اشترط بعضهم كون العلة منتزعة من اصل مقطوع بحكمه وعدم
مخالفة لمذهب صحابي ومقطوعا بها اي بوجودها في الفرع وهي الشروط العشرون والحادي
والعشرون والثالث والعشرون عندهم فالمختار عدم اشتراط هذه الثلثة اما الاول فلجواز
القياس على اصل حكمه ثابت بدليل مظنون واما الثاني فلجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة
مستنبطة من اصل آخر واما الثالث فلان وجود الاصل في الفرع احد مقدمات الحكم في الفرع فكان
الظن كافيا فيه كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض عنها في الاصل والفرع
قال ـــــ ولا نفي المعارض في الاصل والفرع اقول ـــــ سياق كلامه يدل على انه
لا يشترط في علة الاصل نفي المعارض عنها في الاصل والفرع كما شرط بعضهم وهو الثالث والعشرون
عندهم وفيه نظر لانه تقدم في الثالث عشر اشتراط نفي المعارض في الاصل والفرع والظاهر انه
وقع منه سهوا ومن الناس من يحسن بان كل الاصل هكذا ولا القطع بها في الفرع لنفي المعارض في الاصل
والفرع

والفرع على المختار في الثلثة محرفوا وقدموا واخروا وهموا على حقيقة الحال فان في المنتهى
هنا واشتراط ان يكون في الفرع مقطوعا بها يكفي الظن كما في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض
في الاصل والفرع وهكذا قال الآمدي هنا ولا يقال تقدير كلامه ولا نشترط القطع بها في الفرع ولا
القطع بنفي المعارض في الاصل والفرع وعلى هذا يكون نفي المعارض مجرورا لا مرفوعا لانه مع استلزامه العطف
على الضمير المجرور من غير اعادة الجار يدل على ان بعضهم شرطوا ان يكون نفي المعارض عنها في الاصل والفرع
مقطوعا به وليس كذلك للاتفاق على كون الظن كافيا فيه ولذلك جعله هو والآمدي مقيسا عليه
في قولها والصحيح يكفي الظن كما في نفي المعارض في الاصل والفرع هذا هو الظاهر من هذا الكلام ولعل
غيري يحمله على وجه لا يكون فيه محذور قال ـــــ واذا كانت العلة وجود مانع او انتفا شرط لم يلزم
وجود المقتضي لنا انه اذا انتفى الحكم مع المقتضي كان مع عدمه اجدر اقول ـــــ اختلفوا في
وجود اشتراط المقتضي لاثبات حكم الاصل اذا كانت علة انتفا الحكم في الاصل وجود مانع او انتفا
شرط فشرط بعضهم ذلك وهو الشرط الرابع والعشرون واختار المصنف عدم الاشتراط واشار
اليه بقوله اذا كانت نفي انتفا الحكم في الاصل وجود مانع او فوات شرط لم يلزم وجود المقتضي واحتج
عليه بانه اذا انتفى الحكم نفي حكم الاصل مع وجود مقتضيه لوجود مانع او انتفا شرط كان نفي انتفاء
حكم الاصل مع عدم المقتضي لوجود المانع او انتفا الشرط واذا استقل كل منهما بنفي الحكم مع وجود ما
يعارضه ويكسر سورته فليس يستقل بالنفي مع انتفا المعارض كان اولى ولقائل ان يقول لا يلزم من انتفا الحكم
للمانع او فوات الشرط مع وجود المقتضي المشترط في اعماله انتفاؤه لهم مع فوات شرط اعماله وانما قلنا
انه شرط لان الاحكام انما شرعت لمصالح الخلق فما لا فائدة في اثباته فانتفاؤه يكون لانتفا فائدته
وسوا وجدت ثمة حكمة تقتضي نفيه او لم يوجد وفرق بين انتفا الحكم لانتفا فائدته وبين انتفائه لوجود
فائدة نافية له واذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للاثبات كان نفي الحكم للمانع او لفوات الشرط
ممتنعا فوجود المقتضي شرط في اعمالها ولا يقال الاشتراط يؤدي الى التعارض بينه وبين المعارض
من وجود المانع او انتفا الشرط والى نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه وهما على خلاف الاصل لانا نقول
محذور التعارض دون محذور انتفا الحكم للمعارض مع عدم المقتضي ولهذا وقع الاتفاق من
القائلين بتخصيص العلة على الاول دون الثاني ولمثله يجاب عما يقال ان احالة نفي الحكم على نفي
المقتضي يؤدي الى اهمال مناسبة المانع او انتفا الشرط مع اعتباره لاقتران نفي الحكم به مع ان
الاصل في المناسبة اعمالها لا اهمالها لانها وان افضت الى الغائها لكنها اولى من انتفا الحكم للمعارض
ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلال عدم المقتضي بالنفي عند عدم المعارض واختلفوا في استقلال
المعارض بالنفي عند عدم معارضه وهو المقتضي وكذلك محذور نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه
اهون من محذور انتفا الحكم للمعارض مع عدم المقتضي لان الاول غالب في الشرع والثاني نادر
قال ـــــ قالوا ان لم يكن فانتفا الحكم لانتفائه قلنا ادلة متعددة اقول ـــــ هذه حجة

الشارطين وتوجيهها ان يقال ان لم يكن المقتضي موجودًا فانتفا حكم الاصل يكون لانتفايه على
ما سبق تقريره لا لوجود المانع او فوات الشرط وتوجيه الجواب ان يقال انتفا المقتضي ووجود المانع
وانتفا الشرط ادلة متعددة على نفي الحكم فانتفاوه باحدها لا ينافي انتفاءه بالاخر ولا يخفى ان هذا
الجواب مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين وقد تقدم الكلام عليه قال ـــــ مسلك
الشافعية الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص والمعنى ان النص
عرف الحكم فلا خلاف في المعنى اقول ـــــ اختلف كلمة الشافعية والحنفية بالنص في ان حكم الاصل
القياس المنصوص عليه هل هو ثابت بالنص او بالعلة وهذا النزاع لفظي ولذلك قال فلا خلاف في المعنى
وذلك لان المعنى قول الشافعية ان العلة هي الباعثة للشارع على اثبات حكم الاصل والحنفية لا ينكرون
ذلك انما الذي ينكرونه كون العلة هي المعرفة للحكم بالنسبة الينا واصحابنا لا يقولون ذلك والمعنى
قول الحنفية ان النص معرف للحكم بالنسبة الينا والشافعية لا ينكرون ذلك انما الذي ينكرونه كون النص
هو الباعث على اثبات الحكم والحنفية لا يقولون ذلك فظهر ما ذكرنا ان النزاع في اللفظ لا المعنى فيه
قال ـــــ شروط الفرع منها ان يساوي في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين او جنس
كالشدة في النبيذ وكالجناية في قصاص الاطراف على النفس اقول ـــــ هذا هو القسم
الثالث وهو في شروط الفرع وهي خمسة الاول ان يساوي علة الفرع في العلة علة الاصل والمراد
ان يكون العلة الموجودة في الفرع يشاركه لعلة الاصل اما في عينها كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ
المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كالجناية في وجوب قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل
وقوله على النفس متعلق بمحذوف تقديره فكالجناية في قصاص الاطراف قياسا على قصاص النفس
وسيا فيه كلامه يقتضي ان يكون لفظه في الاصل هكذا كالشدة في النبيذ على الخمر وكانه سقط من قلم الناسخ
او تركه لظهوره وانما اشترطت المشاركة لان القياس على ما تقدم انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة
علة الاصل فاذا لم يكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها فلا يكون علة الاصل في الفرع
فلا تتعدى حكم الاصل الى الفرع قال وان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص
في النفس في المثقل على المحدود اي في القتل بالمثقل قياسا على وجوبه في الاصل القتل بالمحدد او في
جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما هو
جنس الولاية لا عينها وانما اشترط ذلك ليصح القياس والا بطل لان شرع الاحكام لم يكن مطلوبا لذاته
بل لما يفضي اليه من مقاصد العباد سواء ظهر المقصود او لم يظهر والى هذا اشار المصنف في قوله فيما يقصد
فاذا كان حكم الفرع مماثلا الحكم علمنا ان ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الاصل ضرورة اتحاد الوسيلة
فيجب اثباته واما اذا كان حكم الفرع مخالفا له مع انه الوسيلة الى تحصيل المقصود فاقتضاؤه الى الحكم
المطلوب يجب ان يخالف اقتضا حكم الاصل اليها والمخالفة بينها في الاقتضا اما الزيادة في اقتضا حكم الاصل
او في اقتضا حكم الفرع وعلى الاول لا يلزم من شرع حكم الفرع لان زيادة الاقتضا الى المقصود مقصودة

في

في نظر العقلاء واهل العرف والثاني باطل لان تنصيص الشارع على حكم الاصل يدل على انه افضى
الى المقصود من حكم الفرع ولو كان الامر بالعكس لكان التنصيص على حكم الفرع اولى فان قيل
ما ذكرتم فرع قبول الاختلاف في الاحكام الشرعية وهو ممنوع لان حكم الله كلامه وخطابه
وهو واحد لا اختلاف فيه انما الاختلاف في تعلقاته ومتعلقاته سلمناه لكن لا نسلم بطلان
الثاني لان التنصيص على حكم الفرع انما يكون اولى لو لم يكن فايدة التنصيص على حكم الاصل لقصد
التنبيه بالادنى على الاعلى وبتقدير ان لا يكون ذلك مقصودا للشارع ولكن يحتمل ان يكون علم التنصيص
عليه لما هو مختص به لا وجود له في الاصل قلنا الجواب عن الاول ان حكم الشارع ليس مطلق ليصح ما
قيل بل الخطاب المتعلق بها من واحدة واذا كان التعلق داخلا في مفهوم الحكم والتعلقات مختلفة لزم من
اختلافها اختلاف الاحكام وعن الثاني انه لو كان كذلك لكان حكم الفرع ثابتا بحكم مفهوم الموافقة لا بالقياس
ولجاز اثبات مثل حكم الفرع في الاصل وهو ممتنع بالاجماع وعن الثالث ان الاصل عدم المانع فمدعيه
يحتاج الى بيان قال ـــــ وان لا يكون منصوصا عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء
على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل نعم يكون الزاما اقول ـــــ
هذان شرطان آخران فالاول وهو ثالث الشروط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا مما لا يعرف
خلاف بين الاصوليين في اشتراطه وانما اتفقوا عليه لما يلزم من قياس المنصوص على المنصوص وهو باطل اذ
ليس احدهما بالقياس على الاخر اولى من العكس والثاني وهو رابعها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على الاصل
كقياس الشافعية الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية لما يلزم من حكم الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء
قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل وهو التيمم عن الوضوء مع كون العلة مستنبطة منه وحاصله انه يلزم ثبوت حكم
الفرع بعلة غير معتبرة بعد ان يذكر ذلك الزاما للخصم لا تقرير الماخذ القياس وهو ظاهر غاية الظهور
قال ـــــ وقيل وان يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة لا التفصيل ورد بانهم قاسوا انت علي حرام
على الطلاق واليمين والظهار اقول ـــــ هذا هو الشرط الخامس عند قوم وهو ان يكون الفرع يعني حكمه
ثابتا بالنص في الجملة لا التفصيل وهو مردود بانهم اي بان الصحابة او بان الايمة على ما قال في المنتهى قاسوا قول
الزوج لزوجته انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يوجد في الفرع نص لا جملة ولا تفصيلا قال ـــــ
مسالك العلة الاجماع الثاني النص وهو مراتب صريح مثل لعلة كذا او لسبب او لاجل او من اجل او كي
او اذا ومثل لكذا او ان كان كذا او بكذا او مثل فانهم يحشرون فاقطعوا ايديهما ومثل قول الراوي سها فسجد
وزنا ماعز فرجم سواء الفقيه وغيره لان الظاهر انه لولا فهمه لم يقله اقول ـــــ هذا
هو الباب الثاني في مسالك اثبات العلة الجامعة في القياس وهي ستة الاول الاجماع وهو ان يدل كما
يدل على اجماع الامة في عصر من الاعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الاصل كاجماعهم على كون الصغر
علة لثبوت الولاية على الصغيرة على قياس ولاية النكاح على ولاية المال سواء كان الاجماع قطعيا
او ظنيا لانه كاف في المقصود وانما يسوغ الخلاف في مسايل الاجتهاد دون العلة المجمع عليها قطعا

عند وجودها في الاصل او الفرع واما ان يكون وجودها قطعيًا فيهما مع كونهما مقطوعًا بعليتها
فلا المسلك الثاني النص وهو اما صريح او غير صريح وهو الذي عبر عنه بالايما والتنبيه والاول هو
ان يذكر دليل من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف انما بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج
فيه الى انه نظر واستدلال او مع احتياج اليه والاول قسمان الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا
للحكم الثاني كما لو قال الشارع لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القوافل السيارة او من اجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
او ذكر فيه حرفا من حروف التعليل لا يقصد به سوى التعليل كي واذن اما الاول فكما في قوله تعالى كيلا يكون
دولة بين الاغنيا بل ينتقل الى غيرهم واما الثاني فكما في قوله عز من قائل ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن
اليهم شيئا قليلا اذًا لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات والقسم الثاني ما ورد فيه حرف التعليل
قد يقصد به غيره كاللام وان المخففة المفتوحة واليه الاشارة بقوله وان كان كذا ومن هذا التركيب
ان ان هي المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة على ما يورد وتمامها ويذكرونها لها قوله عليه
السلام انها من الطوافين وهذه بالحقيقة مقدرة باللام ولهذا ذكره في المنهاج اللام وقال ومثل لكذا
او لان كان كذا والبا فالاول لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والثاني كقوله جزاء بما
كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة والثالث كقوله جزاء بما كانوا يعملون فهذه
الحروف صريحة في التعليل وعند ورودها يجب اعتقاد التعليل الا ان يدل الدليل على انها لم يقصد بها
التعليل فيكون مجازا فيما قصد بها اما اللام كما في قول القائل لاي قصدت ان فعلت كذا فالمراد بالمقصد قال لم
فعلت كذا وفي قول المصلي اصلي لله وفي قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب اذ قصد الفعل لا يكون
ان يكون علة للفعل وعرضا له ولا لله تعالى للصلوة ولا الموت للولادة ولا الخراب للبنا علة للفعل
ما يكون باعثا عليه وهي الاستثناء التي يصلح ان يكون نولعت واما البا فكما في قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله اذ ليست المشاقة علة للخراب ولهذا فصل المصنف
هذه الحروف وبين كي واذن بقوله ومثل لكذا وان كان الكل للتعليل والثاني وهو مما يحتاج فيه الى النظر فيما
ايضا الاول ترتيب الحكم على الوصف بفا التعقيب والتسبيب كلام الله ورسوله كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما كقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة
واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك والثاني ترتيب الحكم على الوصف بفا التعقيب
في كلام الراوي كقوله سها رسول الله صلى الله عليه في الصلوة فسجد وزنا ماعز فرجم فالترتيب في جميع
هذه الصور يدل على ان ما رتب عليه الحكم بالفا يكون علة للحكم سوا كان الوصف مناسبا لذلك الحكم ام لا
خلافا للقوم في اشتراط المناسبة لكون الفا في العلة ظاهرة في التعقيب ويلزم منه التسبيب لانه لا معنى
لكون الوصف سببا الا ما ثبت الحكم عقيبه وليس ذلك قطعا بل ظاهرًا لان الفا قد ترد لغير التعقيب
كورودها بمعنى الواو ولان الحكم لا بد له من علة اذ الفعل بدون الداعي عبث ولم يوجد غير هذا الوصف
بالاصل

بالاصل او لانه يستقبح في العرف ان يقال اكرم الجاهل واهن العالم وسبب استقباح اهل العرف
اما نفس امره بالاكرام الجاهل وهو باطل لانه قد يحسن اكرامه لنسبا او شجاعة او غيرهما او هو مع ما يعيه
الجهل منه والاصل عدم المانع مع انه لو كان زما تقامنه لزم مخالفة الاصل لثبوت استحقاق الاكرام
مع الجهل كما قلنا او هو مع فتهم جعل الامر الجهل علة له وهو الحق واذا ثبت في هذه الصورة ثبت في غيرها
دفعا للاشتراك عن التركيب واعلم ان هذه الرتب متفاوتة فاعلاها ما ورد في كلامه تعالى ثم ما ورد في
كلام رسوله ثم ما ورد في كلام الراوي لجواز ان يتطرق الى كلامه من الخلل ما لا يجوز تطرقه الى كلام الشارع
كريم وسوا كان الراوي فقيها او لم لكنه اذا كان فقيها كان الظن بقوله اظهر وانما استوى الفقيه وغيره لان
الظاهر من حال الراوي مع كونه متدينا عالما بكون الفا موضوعة للتعقيب انه لو لم يفهم اي لو لم يفهم ان السهو سبب
السجود لم ينقله اي لم يرتب السجود على السهو بالفا لما فيه من التلبيس مثلا ما يفهم منه السببية مع كونه غير سبب
بل ولما كان تعليقه للسجود بالسهو اولى من غيره قال ـــــــــــ وتنبيه وايما وهو الاقتران الحكم لو لم يكن
هو او نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كانه قيل اذا وقعت
فكفر فان حذف بعض الاوصاف تنقيح اقول ـــــــــــ عطف على قوله صريح وهو القسم الثاني من النص
الدال على العلية وهو ما يدل عليها بالتنبيه والايما لا بالوضع وهو على اربعة اقسام جمعها قوله وهو الاقتران
الى آخره ومعناه على ما دل عليه كلامه في صدر دلالة المفهوم انه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقبة
بحكم قول الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان لو لم يكن يفيد ذلك الحكم او نظيره على ما يجي في قصة الخثعمية
للتعليل اي على العقول للشارع وحكمه كان بعيدا يفي عن الشارع الاتيان بمثله لخلوه عن الفايدة و
تنزه منصب الشارع عنه ويحتمل ان يكون معناه انه اقتران الوصف المدعي كونه علة بحكم من الشارع
الاتيان بذلك الحكم وكلا الاحتمالين صحيح والامر فيهما قريب فاحد الاقسام الاربعة هو ما لو حدث
واقعة ورفعت الى النبي عليه السلام فحكم بعقبها بحكم فانه يدل على كون الحادث علة للحكم مثل واقعت ٢
الى آخره وقصته ان اعرابيا جا الى النبي عليه السلام فقال له هلكت واهلكت فقال النبي عليه السلام
ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان عامدا فقال النبي عليه السلام اعتق رقبة وهذا يدل على كون
الوقاع علة للعتق لان الاعرابي انما سأله عن واقعته لبيان حكمها شرعا والنبي عليه السلام انما ذكر الحكم
في معرض الجواب له لا ابتدا لانه خلاف الظاهر لما فيه من اخلال السوال عن الجواب وتاخير البيان عن
وقت الحاجة وهو بعيد عن الشارع واذا كان جوابا عن سواله يكون السوال مقدرا في الجواب فيصير كانه
قال اذا واقعت فكفر وقد علمت ان الوصف اذا رتب عليه الحكم في كلام الشارع بفا التعقيب تحقيقا
فانه يكون علة فكذا اذا رتب عليه بالفا تقديرا فان حذف بعض الاوصاف لكونه ذلك الاعرابي او ذلك
اليوم او ذلك الرمضان او تلك الموطوءة وغيرها مما يعلم انه لا مدخل له في التاثير والاصل فيه حتى يلحق
به اعرابي اخر او تركي او يوم آخر من ذلك الرمضان او رمضان اخر او موطوءة اخرى منكوحة كانت او امة
او غيرهما اتساعا للحكم لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فمثل هذا يسمى تنقيح المناط اي تنقيح

ما ناط الشارع الحكم به واذا انجر الكلام الى ذكر المناط وهو العلة فلنشر الى انواع النظر والاجتهاد
فيه فنقول لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر فيه اما في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق
المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء عرفت
بالنص كجهة القبلة التي هي مناط قبول الشهادة او بالاستنباط كالشدة المطربة التي هي مناط تحريم
شرب الخمر فالنظر في كون هذه الجهة جهة القبلة في حال الاشتباه وكون هذا الشخص عدلا وكون النبيذ شدته
مطربة المظنون بالاجتهاد هو تحقيق المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة فيه معلومة
بالنص والاجماع انما الخلاف فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر
والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن من
الاوصاف بكل واحد لطريقه كالتعليل بالوقاع في قصة الاعرابي فانه وان كان مومى اليه بالنص غير انه يفتقر
في معرفة الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف التي لا مدخل لها في التاثير بالراي والاجتهاد بما يساعد عليه
من الادلة وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر
والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون
الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليه كل ما ساواه في ابنته وهذا في الرتبة دون
النوعين الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين قال
الغزالي تنقيح المناط هو الجمع بين الاصل والفرع بالغاء الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع
وحاصل ما ذكرنا يرجع اليه قال ـــ ومثل أينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فقال فلا اذن
ومثال النظير لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج أينفعه ان حججت فقال
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقال نعم فنظيره في المسؤول كذلك وفيه تنبيه على الاصل
والفرع والعلة اقول ـــ هذا هو ثاني الاقسام الاربعة وهو ان يذكر الشارع مع الحكم
وصفا لو لم يقدر التعليل به كان ذكره عريا عن الفائدة وعند ذلك يجب اعتقاد كونه علة نفيا لما لا يليق
بكلام الشارع عنه وذلك قد يكون ابتداء من غير سؤال وذلك كما في حديث ابن مسعود ليلة الجن لو توضأ
عليه السلام بماء كان قد نبذ فيه تمرات لاجتذاب ملوحة الماء فقال تمرة طيبة وماء طهور فانه يدل على
جواز الوضوء به والا كان ذكره ضائعا لكن ما ذكر ظاهر غير محتاج للبيان وقد يكون مع السؤال
اما في محل السؤال او في غيره فالاول ما روي عنه عليه السلام انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال
ما قال فانه وان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر لترتيبه الحكم على الوصف بالفاء
واقترانه باذن وهو من صيغ التعليل غير انا لو قدرنا انتفاءهما بان قال في الجواب لا لما انتفى التعليل بحاله
والا كان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد والثاني وهو ان يذكر الوصف في غير محل السؤال بان يعدل
في بيان الحكم الى ذكر نظيره لمحل السؤال وهو قصة الخثعمية كما ذكرها وتقريرها ان الخثعمية انما سالت عن الحج
والنبي عليه السلام ذكر دين الادمي والحج من حيث هو دين نظير دين الادمي فذكره لنظير المسؤول عنه مع
ترتيب

ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل والا كان ذكره عبثا ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها
ان يكون المسؤول عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة وما مثل هذه يسميه الاصوليون التنبيه
على اصل القياس فكانه نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤول عنه به بواسطة العلة
المومى اليها والى هذا المعنى اشار بقوله فنظيره في المسؤول عنه كذلك وفيه تنبيه على الاصل والفرع والعلة
ومن تمام قصة الخثعمية ان النبي عليه السلام قال بعد قولها نعم فدين الله احق بالقضاء وانما لم يذكره
لعدم الاحتياج اليه لان المطلوب يحصل مما ذكر قال ـــ وقيل ان قوله لما سأله عمر عن قبلة
الصائم ارايت لو تمضمضت لكان ذلك مفسدا فقال لا من ذلك وقيل انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد
مقدمة الافساد لا تعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يتخيل مانعا بل غايته ان لا يفسد اقول ـــ
ذكر بعض الاصوليين ان قوله عليه السلام لما سأله عمر رضي الله عنه عن قبلة الصائم هل يفسد للصائم ام لا ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته لكان ذلك مفسدا فقال عمر لا من ذلك اي من مثال النظير لان قوله عليه السلام تعليل لمنع
الافساد اي تعليل لكون القبلة مانعة من الافساد بكون المضمضة مقدمة للافساد وورد عليهم الامدي بان
ذلك نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد اي من كون مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد
للصوم فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم
لا تعليل لمنع الافساد اذ ليس فيه اي في كون المضمضة ولكن القبلة مقدمة لافساد الصوم ما يتخيل ان يكون
مانعا عن الافساد بل غايته ان لا يفسد اما انه يمنع عن الافساد فلا ولان الاصل ان لا يزيد الجواب على
السؤال لعدم تعلق الغرض به ولا ينقص عنه للاخلال بالمقصود السائل وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة
ام لا فالجواب المطابق ما يدل على الافساد وعدمه وكون القبلة مانعة عن الفساد غير مسؤول عنه فلا يكون اللفظ
الدال على ذلك جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال
ولقائل ان يقول للامدي لم لا يجوز ان يكون قول النبي عليه السلام للخثعمية نقضا لما توهمت من عدم نفع الحج
عن ابيها ويمكن ان يجاب عنه بما يظهر لمن تامل ان شاء الله تعالى قال ـــ ومنها الفرق بين
حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان او مع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغاية
او استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعفون اقول ـــ هذا هو ثالث الاقسام وهو ان يفرق
الشارع بين الحكمين بصفة مع ذكر الحكمين كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان او مع ذكر
احدهما كقوله القاتل لا يرث بعد سابقة ارث من يرث فانه يشعر بكون الصفة علة التفرقة في الحكم حيث
خصصها بالذكر دون غيرها فلو لم يكن علة لكان ذلك على خلاف ما اشعر به اللفظ وهو تلبيس يجب ان ينزه
الشارع عنه ولانه لا بد للتفرقة من سبب المذكور الصالح فائدة وجعل الوصف سببا للتفرقة فائدة يجب
الحمل عليه وهو الكلام الشارع عليه لا يليق به ومنها ان يفرق الشارع بين حكمين بغاية او استثناء او
استدراك او شرط وجزاء فالاول كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن والثاني كقوله عز من قائل فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون والثالث كقوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والرابع

كقوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الى قوله فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وكلمة
دلالة هذه الاشيا على التفرقة معلومة مما مر في دلالة الصفة عليها قال ——— ومثل ذكر وصف
مناسب مع الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان اقول ——— هذا رابع الاربعة وهو ان
يذكر الشارع وصفا مناسبا للحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وكذا لو قال اكرم العالم
واهن الجاهل فانه يدل على كون الوصف علة للحكم اما لما الف من عادة الشارع اعتبار المناسبات دون
الغاية فاذا قرن بالحكم في لفظه وصفا مناسبا للحكم كالغضب لمنع القضا لما فيه من تشويش الفكر واضطراب
الحال غلب على الظن اعتباره له وانا لما علمنا من حال الشارع انه لا يرد بالحكم خاليا عن الحكمة لا بطريق
وجوب بل بطريق جرى العادة المالوفة من الشارع فاذا ذكر مع الحكم مناسبا غلب على الظن انه علته
الا ان يدل الدليل على ان الظاهر غير وارد فيجوز تركه كما في قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه وان
دل بظاهره على ان مطلق الغضب علة لكن جواز القضا مع الغضب اليسير يدل على ان العلة هي الغضب المانع
من استيفا النظر لا مطلق الغضب واذا عرفت ذلك فاعلم ان الامدي عرف ما يدل على التعليل بالايما
والتنبيه بان يكون له التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل
وجعل اقسامه ستة بزيادة قسمين احدهما ترتيب الحكم على الوصف بفا التعقيب والمصنف انما لم
يذكره في اقسامه لانه جعله مما يدل على العلية بالصريح وهو الاكثر وهو الاظهر وثانيهما ان يكون
الشارع قد انشا كلاما ما لبيان حكم وذكر في اثنائه ما لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم لم يكن له نوع تعلق
بذلك الكلام فيجب تقديره كونه علة له نفيا للاضطراب عن كلام الشارع وذلك كنهيه عن البيع في اية
الجمعة وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع ذلكم خير لكم لان قوله ذروا البيع وان كان صيغة امر لكنه في معنى النهي لانه طلب ترك الفعل والمنع
من فعل المانع الواجب وهو السعي الى الجمعة يشعر بان علة المنع كونه مانعا من الواجب وكان المصنف
انما لم يذكره لامكان ادخاله في ثاني الاقسام لانه احد اقسامه على ما يظهر بالتامل قال ——— فان
ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع او بالعكس فثالثها الاول ايما لا الثاني
فالاول دل على ان الايما اقتران الوصف بالحكم وان قدر احدهما والثاني على انه لا بد من ذكرهما والثالث
على ان ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة اقول ——— هذه مسئلة تتعلق بالوصف المومي
اليه وقد صورها في المنتهى بقوله مسئلة وهي في انهم بعد اتفاقهم على صحة اي على كون الوصف مومى اليه وعلة
فيما اذا كان حكم الوصف المومي اليه مع الوصف مدلولا عليه بصريح اللفظ كالامثلة السابقة اختلفوا فيما اذا
كان احدهما صريحا والاخر مستنبطا منه الى ثلثة مذاهب ثالثها وهو اختيار المحققين ان الشارع ان ذكر الوصف
صريحا والحكم مستنبطا منه كقوله عز وجل واحل الله البيع فان اللفظ بصريحه يدل على الحل والحكم وهو الصحة
مستنبطة منه من حيث انه لو لم يكن مثمرا اذ هو معنى في الصحة واذا لم يكن مثمرا مفيدا كان تعاطيه عبثا
والعبث

والعبث مكروه لا يحل كان ايما الى الوصف وكونه علة للحكم كالحاصل للصحة فيما عرفه وذلك
لانه اذا دل اللفظ بوضعه على الوصف وكان الحكم من هذه الدلالة فهو دليل على علية الوصف فانه
لا معنى لكون الوصف علة مومى اليها سوى كونها ملزوما للحكم في كلام الشارع كما سبق تقريره وان
كان بالعكس وهو ان يدل اللفظ بصريحه على الحكم ويكون الوصف مستنبطا منه كقوله عليه السلام حرمت الخمر
لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحا والشدة المطربة وهي الوصف مستنبط منه لو لم يكن ايما
اليه اي لم يكن دالا على كون الشدة المطربة علة التحريم اذ ليس الوصف ولا مناسبه من لوازم دلالة
اللفظ على الحكم وضعا لتحقق ذلك قبل الحكم والى هذا المذهب اشار بقوله وثالثها الاول ايما فالاول اي القايل
بالمذهب الاول وهو انهما ايما انما صار اليه بنا على ان الايما هو اقتران الوصف بالحكم وان قدر احدهما
اي وان كان احدهما مقدرا غير مصرح به والثاني يعني القايل بالمذهب الثاني وهو انه لا واحد منهما بايما
انما صار اليه بنا على انه لا بد في الايما من ذكرهما اي من ذكر الوصف والحكم صريحا والثالث اي القايل بالمذهب
الثالث وهو ان الاول ايما لا الثاني انما صار اليه بنا على ان المعتبر في الايما ان يكون الوصف المومى اليه وكذا
حكمه مذكورا في كلام الشارع صريحا او كان في حكم المذكور بان كان لازما من مدلول كلامه لان هذا القدر
كاف في الايما كما سبق تحقيقه واذا كان كذلك كان الاول ايما دون الثاني اما الاول فلان الحكم وان
لم يكن مذكورا لكنه في حكم المذكور لان ذكر المستلزم له كذكره لكن الحل يستلزم الصحة لتعذر الحل مع انتفا
الصحة كما مر واما الثاني فلان الوصف وهو الشدة المطربة ليس مذكورا ولا في الحكم المذكور لانه ليس
من لوازم الحكم المصرح به وهو التحريم لما سبق من تحققه قبل شرع الحكم وانت تعلم مما ذكرنا ان هذا النزاع
لفظي لابتنائه على ان المعتبر في الايما ما هو بحمل ما لاح من شبههم قال ——— وفي اشتراط المناسبة
في صحة علل الايما ثالثها انما يشترط ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت اقول ——— هذه
مسئلة اخرى وهي ان الاصوليين اختلفوا في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه وهو المراد من علل الايما
اي العلل المدلول عليها بالايما فنفاه الغزالي ومن تابعه مطلقا واثبته قوم مطلقا مصيرا منهم الى ان الغالب
من تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلا واهل العرف ولو قال واحد من اهل العرف لغيره
اكرم الجاهل واهن العالم قضى كل عاقل انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله وباهانة العالم لعلمه وان ذلك
لا يصلح للتعليل نظرا الى التصرفات العقلا لا يتعدى مسالك الحكمة والقضا بالعقل ولهذا لو فهم
التعليل استقبح كما سبق ولاتفاق الفقها على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم كما مر غير مرة
واذا كان كذلك فما يعلم قطعا انه لا مناسبة فيه ولا وهم المناسبة يعلم امتناع التعليل به والمختار
التفصيل وهو ان ما فهم التعليل فيه من المناسبة كما في القسم الرابع الذي فهم التعليل فيه مستندا الى ذكر
الحكم مع الوصف المناسب يشترط فيه المناسبة لامتناع تصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة
لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون نقضا قال في المنتهى لنا ان التعليل فهم من المناسبة فاذا
انتفت انتفى وهو ولنا ما سواه من الاقسام التي فهم التعليل فيها من غير المناسبة فلا يمتنع التعليل
فيها بما لا مناسبة فيه الا ان يكون العلة بمعنى الباعث واما بمعنى الامارة فلا وعلى هذا فلا امتناع في جعل

الجهل علامة وعلى الاكرام والعلم على الاهانة اذا لم يكن هو الباعث بل كان الباعث غيره قال
الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها بدليله فيتعين و يكفي بحثت فلم اجد
والاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا آخر لزم ابطاله لا انقطاعه وفي بعض النسخ لا انقطاعه
والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني اقول هذا هو المسلك
الثالث في اثبات العلة وهو بالسبر والتقسيم وهو عبارة عما ذكر وتقريره ان يقول الناظر فيهما
اما في مقام الاستدلال والاجتهاد فان كان مستدلا فيكفي له في بيان حصر اوصاف الاصل المقيس
بالمقيس عليه ان يقول الحكم الثابت فيه لابد وان يكون ثبوته لعلة ظاهرة لما سيجي بيانه في دليل العمل بالسبر
وغيره لكن الموجود في محل الحكم ليس غير ما ذكرته من الاوصاف لاني بحثت وسبرت فلم اجد بعد
البحث التام والسبر الكامل غير ما ذكرته او يقول الاصل عدم ما سواها من الاوصاف الا ان يدل عليه
الدليل والاصل عدمه وعلى التقديرين يغلب على الظن انحصار الاوصاف في الاصل فيما ذكر فاذا تبين
بعد ذلك ابطال بعضها بحذفها عن درجة الاعتبار في التعليل بدليله اي بدليل مساعد له عليه على
ما سيجي من طرق الحذف يتعين الباقي للتعليل فان بين المعترض وصفا اخر لزم على المستدل
ابطاله لا انقطاعه اي لا انقطاع المعترض ولزمه ابطاله لا انقطاعه وان تبين الحرام حصره لانه
اذا درجه في الابطال مع ما ابطل فانه لا يعد منقطعا فيما يقصد من التعليل بالمستبقى والى هذا
اشار بقوله ويكفي اي للمستدل وانما يعلم ذلك من قوله بعد ذلك والمجتهد يرجع الى ظنه فان قيل
لعله لم يبحث او بحث ووجد وصفا آخر لم يذكره ترويجا لكلامه وان لم يجده فلا يدل في ذلك
عدمه لان عدم العلم بالشي لا يدل على عدمه وان دل على العدم بالنسبة اليه فلا يدل عليه
بالنسبة الى المعترض لجواز علمه بوصف آخر وان المذكور سلمنا الحصر فيما ذكر لكن انما يلزم من حذف
البعض انحصار التعليل في الباقي ولو كان الحكم في الاصل معقول المعنى والا جاز اشتراك المحذوف
والباقي في عدم الاعتبار وسلمنا كونه معقول المعنى لكن غايته ما حذف المحذوف ابطال معارض
العلة ولا يلزم منه صحة كون الباقي علة لان صحة العلة انما يكون بالنظر الى وجود مصححها
لا بالنظر الى انتفاء معارضها قلنا اذا كان المستدل عدلا واهلا بالنظر كانت مدارك المعرفة
بذلك لديه متحققة فالظاهر من حاله الصدق فيما اخبر به من الاطلاع لعدالته واهليته للنظر
وعلى هذا فالعقد بنفي الوصف لا يكون مستندا الى عدم العلم به بل بناء على الظن بعدمه لان الظن
بعدم الشي ملازم للبحث عنه ممن هو اهله مع عدم الاطلاع عليه وعند ذلك فالظاهر ان
المعترض لو علم وصفا آخر لابرزه اي اتى للخصم دعواه العلم به من غير اظهاره مع امكانه
لا يقبل لظهور العناد منها واذا ثبت الانحصار وحذف البعض غلب على الظن عليه الباقي
لان كون الحكم غير معقول المعنى خلاف الاصل على ما سيبنى عليك بيانه والتبس الظن بكون الباقي علة مستفادا
من ابطال المعارض بل من القواعد المتهدة وهي انه لابد للحكم من علة ظاهرة الى آخر ما ذكرنا هذا كله

في

في حق المستدل واما المجتهد فيرجع الى ظنه لانه مهما غلب على ظنه شي من ذلك فلا يكابر نفسه
وكان مواخذا بما اوجبه ظنه وعلى التقديرين ان كان الحصر والابطال قطعيا كان السبر والتقسيم
قطعيا ويفيد القطع بالعلية وهو معتبر في العقليات قال وطرق الحذف منها الالغا
وهو بيان اثبات الحكم بالمستبقى جزء علة لما استقل ولكن يقال لابد من اصل لذلك فيستغنى عن
الاول اقول لما فرغ من بيان الحصر شرع في بيان الابطال وذكر من طرق الحذف
ثلثة احدها وهو ملقب بالالغا وهو ان يبين اثبات الحكم بالمستبقى فقط وذلك بان يبين المستدل
ثبوت الحكم مع المستبقى في صورة بدون المحذوف وان يبين ايضا امتناع ثبوته بدون المستبقى بالتعليل
وهو ظهور ذلك لمنع ادخال المحذوف في التعليل في محله للزوم الالغا وصف المستدل في الفرع مخالف
ما لم يثبت استقلاله عنه وهو ممنوع وكذلك يمنع اضافة الحكم في محل التعليل الى المحذوف لا غير لما فيه
من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله وهو ممنوع ايضا واذا عرفت ذلك فاعلم ان الالغا ليس من الطرق
الصحيحة في الحذف لانه نفي العكس يعني بيان اثبات الحكم بعد انتفا العلة اذ العكس هو انتفا الحكم
لانتفا العلة فنفيه اي ابطاله يكون بما ذكرناه والشبيه في هذا المعنى لم نقل عدم وفا نفي العكس
لان عدم انتفا الحكم لانتفا العلة لا يشعر ببيان اثبات الحكم بعد انتفا العلة بخلاف نفي انتفا الحكم العلة
اعني ابطاله فانه يشعر به على ما لا يخفى والذي لا يفيده العكس هو عدم العلية وانما لا يفيده لان المفروض
انه علة في نفس الامر وقلب الحقائق ولان ثبوت الشي في بعض الصور دون غيره لا يدل على ان
الغير ليس علة له كما ان ثبوت الحدث بدون المس في بعض الصور لا يدل على ان المس ليس علة
له واذا كان كذلك فالالغا لكونه اياه لا يفيد عدم العلية ايضا وانما قلنا ان عدم صحته ليس كذلك
لانه ليس به اي لان الالغا ليس نفي العكس وان شبهه لاشتراكهما في بيان اثبات الشي في بعض الصور
دون غيره وان كان المعتبر في احدهما وهو نفي العكس دون الآخر وانما قلنا انه ليس به لانه انما
يكون اياه لو كان المحذوف علة لا يبقى بعد الحكم عند انتفائه اي انتفا ذلك المحذوف حتى يتحقق
العكس فيه ومع كون المحذوف كذلك قصد المستدل بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط لم يقصد على بنا
المجهول او لم يقصد لتحقق نفي العكس لكنه باطل لانه اي لان بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط لم يقصد
بنا المجهول او لم يقصد المستدل لو كان المحذوف علة كما ذكرنا لاستحالة بيان قصد اثبات الشي
بدون ما لا يثبت ذلك الشي الا به علة ما هو الغرض من العاقل نعم اشبه صورة من صور الالغا نفي
العكس انما يكون اذا قصد المستدل بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط مع كون المستبقى
جزء علة لما استقل اي جزء علة ليس استقلال ذلك الجزء بعلية ذلك الشي ولا يخفى ان هذا انما يصح على
مذهب القائل بالجزء عند اجتماع العلل المستقلة كما سبق وانما كان اشبه لكون المحذوف حينئذ علة
ولهذا قال وانما قصد او قصد المستدل بلفظ الحصر او لقصد بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط ليس بحصرا
فيما اذا كان المستبقى جزءا لما ذكر لجواز ان لا يكون المستبقى جزءا مع كونه علة على هذا لو قصد المستدل

الوضع

امتناعهم

اثبات الحكم بالمستبقى الموصوف لم ينتهض لمن يقال ان اثبات الحكم دون علته فيكون نفي العكس
وانما لا ينتهض لكون المحذوف علة غير منعكس لان استقلال المستبقى بالعلية على ما وقع به الفرض فيكون
اثبات الحكم بالمستبقى حينئذ اثباتا للحكم بعلته فلا يكون نفي العكس ولكن ينتهض لمن يقال لا بد لذلك اي
لبيان استقلال المستبقى من اصل كصورة الالغا خصوصا يثبت فيه استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة
لان مجرد ثبوت الحكم مع المستبقى وانتفا المحذوف لم يكن كافيا في استقلال المستبقى بالتعليل في صورة
الالغا اذ لو كان كافيا فيه صحته يدل على استقلاله من طرق استقلال العلة لكان ذلك كافيا في اصل القياس
ولم يكن الى البحث والسبر وغيره من الطرق حاجة واذ لا بد في بيان الاستقلال من الاستدلال ببعض
الطرق فان من المستدل الاستقلال في صورة الالغا بالبحث والسبر كما اثبت ذلك في الاصل الاول فيستغني
عن الاصل الاول لكونه تطويلا بلا فائدة لانه مصيرا الى اصل لا يمكن التمسك في الاعتبار به الا بذكر صورة
اخرى مستقلة بالاعتبار اعني صورة الالغا لاستقلالها وامكان كونها اصلا لعلته وان بين الاستقلال
بطريق آخر فيلزمه مع هذا المحذور محذور وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق
آخر وهو مستبع في مقام النظر هذا ما لاح لي من توجيه قوله ويشبه نفي العكس لحوله فيستغنى
عن الاول ولكن تقريره بما يلوح كل مما يوافق العقل وان الفاظه تشبه الالغا والسابقة التي
لا تقف على معنى معين ولفظه في المنتهى قريب منه وهو قوله ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس
به لانه لم يرد لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه وانما يراد لو كان المستبقى جزء علة
ما استقل ولكن يقال لا بد من اصل لذلك فيستغنى به عن الاول كان اثبات العلة فيه بطريق السبر
او غيره قال الامدي الاول ان يبين المستدل ان الوصف الذي استبقاه قد ثبت الحكم في صورة
بدون الوصف المحذوف وهو ملقب بالالغاء وهو شبه الشبه بالعكس الذي ليس بمخلول
وسيأتي الفرق بينهما وما وجدت هذا الفرق في كتابه وكانه لقط من النسخة التي وقعت
الي لكونها مستقيمة جدا وكان كاتبها حين نسخها قال ———— ومنها طرده مطلقا
كالطول والقصر وبالنسبة الى ذلك الحكم كالذكورة في احكام العتق اقول ———— هذا هو الطريق
من طرق الحذف وهو طرده بعني طرد المحذوف والمراد منه ان يكون ما حذف من جنس ما الفيا من
الشارع عدم الالتفات اليه في اثبات الاحكام اما مطلقا كالطول والقصر والسواد والبياض
ونحوها او بالنسبة الى ذلك الحكم وهو ان يكون ما حذف من جنس ما الفينا من الشارع الغاه في جنس
ذلك الحكم المعلل ويجب الغاه وان كان مناسبا كقوله عليه السلام من اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب
شريكه فانه وان امكن تقرير مناسبته من صفة الذكورة وسرايه العتق عنها الا انا ما عهدنا من الشارع
التسوية بين الذكر والانثى في احكام قال ———— ومنها ان لا يظهر مناسبته ويكفي المناظر بحثت
فان ادعى ان المستبقى كذلك رجح سبر المستدل الموافقته للتعدية اقول ———— هذا الثالث من طرق
الحذف وهو ان لا يظهر مناسبته يعني مناسبة المحذوف للحكم المعلل ويكفي المناظر اي المستدل
في

في اثبات كون المحذوف غير مناسب ان يقول بحثت في الوصف فلم اجد فيه مناسبة ولا ما يوهم
المناسبة لان الظاهر من حاله الصدق بعد النه واهليته للنظر كما مر واذا لم يكن الوصف مناسبا لم
يلزم حذفه ضرورة كون العلة في الاصل بمعنى الباعث على ما مر وسيجي تقريره آخرا ايضا وامتناع اعتبار
ايضا يكون مناسبا لكونه غير باعث وان ادعى يعني المعترض ان الوصف المستبقى كذلك اي غير مناسب لاني
بحثت فيه فلم اجد فيه مناسبة ولا ما يوهم المناسبة وعند ذلك ان بين المستدل المناسبة فيه فقد انتقل
في اثبات العلة من طريقة السبر الى المناسبة وان لم يبين ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصف
المستدل فقد عفراه هذه ان كانت بعد تسليم مناسبة الوصف المستبقى فلا يسمع لما فيه من المنع بعد التسليم
والا رجح سبر المستدل لموافقته للتعدية على سبر المعترض لموافقته للقصور فان التعدية اولى من القصور على
ما سيجي في الرجحان قال ———— ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما ان لا بد من علة لاجماع
الفقها على ذلك ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلمنا فهو الغالب لان
التعقل قرب الى الانقياد فليحمل عليه وقد ثبت ظهورها في المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها
بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجميع للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام اقول ————
لما فرغ من بيان السبر والتقسيم واراد ان يقرر دليل اعتباره في الشرع والعمل به مع دليل وجه يدل
على اعتباره واعتبار تخريج المناط وهو المناسبة وغيرهما كالشبه وتقريره ان يقول لا بد للحكم من علة لان
الاحكام انما شرعت لمقاصد العباد بالاجماع والمعقول ما الاجماع فهو ان ائمة الفقه مجموعه
على ان احكام الله لا تخلو عن حكمة ومقصود وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قال المعتزلة
او بحكم الاحسان واللطف والاتفاق كما قال اصحابنا واما المعقول فلان الاحكام مما جا بها الرسول وكان رحمة
رحمة للعالمين لقوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم اي كون ما جاء به رحمة لهم وعند
فلو خلت الاحكام عن حكم عائدة الى العالمين لما كانت نعمة بل نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب
ولو سلمنا يعني ولو سلم عدم انعقاد الاجماع بنا على جواز خلوه عن العلة وعدم كونه ظاهرا في التعميم
او لو سلمنا انه ليس لا بد له من علة فهو يعني اثبات الحكم بالعلة هو الغالب المالوف من الشرع الاحكام
وانما كان هو الغالب لان اثبات الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد وانما كان كذلك لان التعقل
اقرب الى الانقياد واسرع في القبول لكونه على وفق المالوف من تصرفات العقلا واهل العرف وكان افضى
تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم وكان اولى واذا كان هو الغالب فيحمل ما نحن فيه على الغالب الحاقا
للفرد بالاعم الاغلب لان اندراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب من الظن واذ لا بد من علة وقد ثبت ظهورها
اي وجوب كونها ظاهرة في جميع الاحكام عموما وفي صور المناسبة خصوصا اما وجوب ظهورها في
جميع الاحكام فلان العلة لو لم تكن ظاهرة كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لثلثة اوجه الاول ان اثبات الحكم
بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد واندراج ما نحن فيه تحت الاغلب على الظن الثاني انه اذا كان الحكم معقول
المعنى كان على وفق المالوف من تصرفات العقلا واهل العرف والاصل في التصرفات الشرعية على وزان التصرفات

العرقية الثالث انه اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد على ما قال ولهذا قال وقد ثبت بناء
على هذا الدليل وانما وجوب ظهورها في صور المناسبة كما سيأتي حده هو وصف ظاهر ولو سلم بقي عدم كون
المناسب ظاهرا بان كان خفيا فقد ثبت وجوب ظهور العلة في صور المناسبة وذلك لانه لما ثبت ان الاحكام
انما شرعت لمصالح العباد فاذا رأينا حكما شرعيا مستلزما لامر مصلحي كما في الصور المناسبة فلا يخلو اما ان يكون
ذلك هو الغرض من شرع الحكم او ما لم يظهر لنا لا جائز ان يكون الغرض ما لم يظهر لنا والا كان الحكم تعبدا وهو خلاف
الاصل لما سبق تقريره فلا يبقى الا ان يكون مشروطا بما ظهر واذن المناسبة اقتضت وجوب كون علتها ظاهرة فلهذا
قال ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب ما ذكر باعتبارها يعني اعتبارها دل على العلة الظاهرة في الجمع بحيث
جميع الاحكام واذا وجب اعتبارها وجب اعتبار السبر ونحوه والعمل به لافادة هذه الادلة ظن العلية بظهورها
وانعقاد الاجماع على وجوب العمل بالظن على الاحكام اذا ظن الواجب الاتباع في الشروع ولذلك اتفقت
الصحابة على العمل بالاجتهاد المفيد للظن في تعزير حد شارب الخمر ثمانين وعقد الامامة لابي بكر وقتال ابي حنيفه وكتبة
غيرمصر المصحف وجمع القرآن بين الدفتين واتفقوا ايضا على الاجتهاد في مسألة الجد والاخوة الى غير ذلك مما مر ويجي
فان قيل لا نسلم استلزام الاحكام للحكم لان الاحكام من صنع الله تعالى وليس صنعه مستلزما للحكم والا لما
خلق المعصية او القدرة عليها ولما امات الانبياء وانظر ابليس ولما كلف بالايمان من علم انه يموت على
كفره ولما خصص وجود العالم بوقت وجوده دون ما قبله وما بعده ولما خلق الكافر وسعادة في الدنيا مخلدا
في العذاب في العقبى ولما اوجب معرفته على من لم يعرفه لتوقف معرفة ايجابه على معرفة ذاته اذ لا حكمة في
ذلك ولانه لو كان صنعه للحكمة فان وجب الفعل معها صار الرب مضطرا وهو ممتنع وان لم يجب جاز وجود
الصنع وعدمه بان يتوقف احد الامرين على حكمة عاد الكلام من الراس والا فهو المطلوب ولان المقصود ان
كان قديما لزم منه قدم المصنوع وان كان حادثا ما يحدونه وان كان المقصود لزم التسلسل والا فهو المطلوب
ولان حكم الله قديم والمقصود ليس قديما اذ لا قديم سوى الله تعالى وصفاته واذا كان حادثا لزم تعليل
القديم بالحادث وهو ممتنع ولان فعل الرب لذلك الغرض ان كان اولى من تركه كان كاملا بغيره والا فلا
اولوية ولان الحكمة خفية وفي ربط الاحكام الشرعية بها حرج الخفاء عنها للاطلاع عليها وهو منفي
لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وغيره من النصوص ولان الحكمة كل شيء متأخرة عنه في الوجود
فلا يكون علة له لتقدم العلة ولانه لو اراد الباري المقصود من الحكم شرعه على وجه يفيد قطعا وليس
كذلك لان اكثر الاحكام الزواجر وغيرها غير مفيدة مطلقا لما ظن انها حكم لها ولان الرب تعالى
قادر على تحصيل المقصود دون شرع الحكم والا كان عاجزا وهو محال فلا حاجة الى شرع الحكم له ولان
الحكمة انما يطلب في فعل من يميل نفسه الى ما في حق من لو خلا فعله عنها لحقه الذم وذلك محال في حق الرب تعالى
سلمنا استلزام الحكم للحكمة وان ذلك يغلب على الظن التعليل بما ظهر من المناسب غير انا لا نسلم وجوب العمل
بالظن مطلقا وما ذكرتموه فسيأتي ابطاله ابتداء لكون القياس حجة فالجواب عن المنع ما سبق وايضا فلان
الواقع هو تخصيص الحكم المعتبر لمرجح عائدا الى العبد والا لزم الترجيح بلا مرجح الا لمن يرجح اذ خلاف الاجماع

ان

ان كان المرجح عائدا الى الرب بعده للعبد او لا بعده ولا مصلحة له بالاتفاق فهو مصلحة له وايضا
انه تعالى حكيم والحكيم من يفعل لمصلحة اذ الفعل لا لمصلحة عبث والله تعالى ليس بعابث بالاجماع لقوله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا ربنا ما خلقت هذا باطلا ما خلقناهما الا بالحق ولان السفه نقص
وهو على الله محال وايضا انه تعالى خلق الادمي مكرما للاء والسعي في تحصيل مطلوب المكرم ملايم فيحصل
ظن انه لا يشرع الا ما هو مصلحة له وايضا انه تعالى خلقه للعبادة والحكيم اذا امر عبده بشيء تحصيل مصلحته
لشرع بالدينكن من الاتيان به وايضا انه تعالى رؤوف رحيم وليس شرع ما لا مصلحة فيه للعبد رافة ورحمة
وعن الشبهة الاولى ان ما ذكروه من الصور ان كانت مما يتعذر رعاية الحكمة فيها فنحن انما ندعي ذلك فيما
هو ممكن المراعاة لا مطلقا وان لم يتعذر فلا نمنع استلزامها لحكم لا يعلمها سوى الله تعالى وعن الثانية ان وجود
الفعل مع الحكمة واجب ان تعلقت به القدرة والارادة ولا يلزم منه اضطرار الرب تعالى وعن الثالثة
ان الحكمة مقصودة لحكمة هي نفسها فلا تسلسل سلمنا لكن لا نسلم حصول المطلوب لو لم يكن حرف المقصود
لمقصود لانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن وافتقار المقصود الى المقصود ممتنع لافضائه الى التسلسل الممتنع
وعن الرابعة بمنع تفسير الحكم بالكلام القديم مطلقا بل مع تعلقه والتعلق حادث وان كان الحكم قديما فلا
يمتنع ان يكون الحكمة علة له بمعنى الامارة عليه وعن الخامسة ان فعله العرض عائدا الى المخلوق دون الخالق
وعن السادسة بمنع الحرج في ربط الاحكام بالحكم المضبوط وعن السابعة ان الحكمة وان كانت متأخرة
في الوجود عن الحكم فلا يمتنع ان يكون علة لما هي متأخرة عنه بمعنى الباعث لا بمعنى الموجب وعن الثامنة
انه لا مانع ان يكون المقصود حصول الحكمة ظاهرا لا قطعا ويكون هو مراد الشارع وعن التاسعة بمنع
لزوم العجز على تقدير كونه تعالى غير قادر على تحصيل المقصود دون شرع ذلك الحكم ضرورة كونه غير ممكن
وان قدر انه قادر عليه وهو الحق فلا يلزم ان يكون شرع الحكم غير مفيد مع حصول الفائدة به وان امكن
حصولها بطريق آخر وعن العاشرة بمنع ما ذكروه في رعاية الحكمة انما يراعى في فعل من لو وجدت في فعله
لما كان ممتنعا بل واقعا غالبا وعن الحادية عشر ان الزم لخلو الفعل عن الحكمة انما يكون في حق من يجب
مراعاة الحكمة في فعله والرب تعالى ليس كذلك على المعروف من اصول اهل الحق وعن منع وجوب العمل بما ظهر
ما سبق وما يذكرونه عليه فسيأتي الكلام عليه ايضا قال الرابع المناسبة والاخالة ويسمى تخريج
المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا بغيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد
العدوان في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا
من حصول مصلحة او دفع مفسدة وان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الخفي
لا يعرف الخفي كالسفر للمشقة والفعل المقضي عليه بالعمد في العمد العدوان قال ابو زيد المناسب عرفا هو
ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول وقد يحصل اقول هذا هو المسلك الرابع في اثبات
العلية بالمناسبة والاخالة وهي كانها من اخالة السحاب اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ايضا ترجى
العلية لاشعارها بها وتسمى تخريج المناط وتشتمل على فصول اربعة الاول في تحقيق تخريج المناط

والمناسب اما تخريج المناط فهو على ما قال تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته اي من ذات الوصف لا بتعيين العلة بنص ولا غيره كالاجماع وذلك كابداء مناسبة الاسكار في تحريم شرب الخمر ومناسبة القتل العمد العدوان في وجوب القصاص وانت تعلم ما تقدم من غير موضع انه يحتمل المناسبة المذكورة في تعريف المناسبة على اللغوية لا المصطلحة لئلا يدور واما المناسبة فهو وصف كما ذكر فان كان يعني المناسب خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما اعتبر ملازمه حينئذ لان الغيب يعني الخفي وغير المنضبط لا يعرف الخبيث يعني الحكم وذلك كالسفر للمشقة فانه مظنتها ولهذا اعتبر السفر في الفطر والقصر دون المشقة لعدم انضباطها وكالفعل المقضي عليه عرفا بالعمد في الجناية العمدية فانه مظنتها ولهذا اعتبر السفر في القصر والفطر دون المشقة لعدم انضباطها ولهذا اعتبر الفعل المذكور في وجوب القصاص في الجناية العمدية لخفائها قال ——— ابو زيد الدبوسي من الحنفية المناسب هو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول وهذا وان كان موافقا للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول هذا لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج علي بعقلك اولى من الاحتجاج على ذلك الغير لعدم تلقي عقلي له بالقبول وعلى هذا من امتناع التمسك في اثبات العلة في مقام النظر بالمناسبة وقران الحكم بها وان لم يمنع التمسك بذلك في حق المناظر في تعيينه لانه لا يكابر نفسه فيما يقتضيه عقله وما ذهب اليه المصنف خلافه فانه يمكن اثباته في مقام النظر على الخصم بما لو عرض عنه واصر معه على المنع كان معاندا لكون ما ذهب اليه غير خارج عن وضع اللغة الصالح لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له قال ——— وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون نفيه ارجح كنكاح الآيسة لمصلحة التوالد وقد ذكر الثاني والثالث لنا ان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبروا وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وان انتفى الظن في الملك المترفه اما لو كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقي بمغربية وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية اقول ——— هذا هو الفصل الثاني وهو في بيان مراتب افضاء الحكم الى المقصود من شرع الحكم وحصول المقصود منه وهو اربعة اقسام ولنقدم عليه مقدمة فنقول المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة او مجموعهما بالنسبة الى العبيد لتعالي الرب عن الضرر والانتفاع وذلك اما ان يكون في الدنيا وعند ذلك فشرع الحكم اما ان يكون مفضيا الى تحصيل اصل المقصود ابتداء كالقضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل في المحل تحصيلا لاصل المقصود المتعلق به من الملك والمنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما وكالقضاء بتحريم القتل وايجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة او مكملا كالقضاء باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح لا مكمل لمصلحة ولا محصل لاصلها لحصولها بنفس

اعتبار

اعتبار التصرف وصحته واما ان يكون في الاخرى والمقصود العائد اليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب وهو بايجاب الطاعات ودفع العقاب وهو بتحريم المعاصي واذا عرفت فنقول حصول المقصود من شرع الحكم قد يكون يقينا كالملك من البيع وقد يكون ظنا كالقصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات فان الصيانة مظنون الحصول راجح الوقوع اذ الغالب من حال العاقل انه اذا علم انه اذا قتل اقتص منه لا يقدم على القتل وليس ذلك مقطوعا به لتحقق الاقدام على القتل كثيرا مع مشروعية القصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين وذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه الى ذلك متردد حيث ان الحد كثرة الممتنعين عنه مقاومة لكثرة المقدمين عليه لا على وجه الترجيح والغلبة لاحد الفريقين على الآخر في العادة وقد يكون نفيه ارجح من حصوله وذلك كالحكم بصحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد والتناسل فانه وان كان ممكنا غير انه بعيد عادة وكان نفيه ارجح فهذه الاقسام الاربعة وان كانت مناسبة نظرا الى انها موافقة للنفس لكنها متفاوتة المراتب والمناقب فاعلاها الاول للتيقن ثم الثاني لكونه مظنونا راجحا ثم الثالث لتردده ثم الرابع لمرجوحيته والاولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة وقد ذكر صحة التعليل بالثالث والرابع واليه الاشارة بقوله وقد ذكر الثاني والثالث لانه جعل الاولين قسما واحدا وانما ذكر لمساواة الحصول للحصول في الثالث ومرجوحية الحصول في الرابع وهو مردود لان احتمال حصول المقصود يكفي في صحة التعليل به واعتباره والدليل عليه ان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض وقد اعتبروا انما ينتفي الظن يعني من المشقة في الملك المترفه فكذا الثالث والرابع يجب اعتبارهما وان انتفى ظن حصولهما في بعض الصور قال في المنتهى والاولان اتفاق واما الثالث والرابع فالمختار يكفي للاحتمال الثاني الى آخره وانما يعلم الاتفاق على الاولين من نظر هذا الكتاب للاقتصار على نقل اتحاد الثاني والثالث والغرض من ايراد لفظ المنتهى انه ايضا يدل على ان التعليل بهما مختلف فيه لكن الآمدي قال واما القسم الثالث والرابع فالاتفاق واقع على صحة التعليل بهما اذا كان ذلك في آحاد الصور الشاذة وكان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس كما ذكرناه من صحة نكاح الآيسة المقصود للتناسل وانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة والا انه ظاهر فيما عداها ووجه التوفيق بينهما ان يحمل قول المصنف وقد ذكر الثاني والثالث على انه قد ذكر الثاني والثالث مطلقا اي غير مقيد والمراد وقد ذكر ان لم يكن المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس سواء كان عدم ظهور المقصود من الوصف في الغالب للمساواة او المرجوحية كما لو كان مثلا مقصود التناسل من النكاح غير ظاهر في غالب صور الجنس بان كان ما ظهر فيه مقصود التناسل من النكاح في صور الجنس مساويا لما لم يظهر فيه واقل وعلى هذا لا ينتهض قياس المصنف على المنكرين وذلك لان اعتبار البيع والسفر مطلقا لم يكن لاحتمال الحاجة الى التعاوض والمشقة فقط حتى يلزم اعتبار النكاح مطلقا وان لم يكن المقصود منه ظاهرا في غالب صور الجنس قياسا على البيع والسفر في غالب الصور مع ظهور الفرق القادح فلا قياس وهذا

[margin] ذلاصل

[margin] نكاح لنفس احتمال المقصود بل انما كان للاحتمال المذكور مع كون الحاجة الى التعاوض والمشقة ظاهرا من البيع والسفر

وصورة دقيق فليتأمل هذا كله فيما اذا كان المقصود من الوصف محتملا اما لو كان فائتا قطعا
كالمقصود لحوق النسب في التوالد في نكاح المشرقي بالمغربية وكالمقصود معرفة فراغ الرحم في استبراء جارية
يشتريها بائعها في المجلس فلا يعتبر خلافا للحنفية وذلك لعلمنا بعدم اللحوق وبفراغ الرحم من
غيره قطعا وان كان ذلك ظاهرا من غالب صور الجنس فيما عداها من الصورتين واذا كان كذلك فلا
يكون مناسبا ولا يصح التعليل به اذ المقصود من شرع الاحكام الحكم فشرع الحكم مع انتفاء الحكمة
يقينا لا يكون مفيدا فلا يرد به الشرع خلافا لهم قال ——— والمقاصد ضربان ضروري وهو في اصله
وهي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزاني وحد السارق والمحارب ومكمل للضروري كحد
قليل المسكر وغير ضروري حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من
بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره و
مكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وغير
حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على
ما الف من محاسن العادات اقول ——— هذا هو الفصل الثالث وهو اقسام المقصود
من شرع الحكم وفيه ايضا مسئلة فنقول المقصود اما ان يكون ضروريا او لا فان كان ضروريا فاما ان يكون
اصلا او تابعا مكملا له والاول وهو الضروري في اصله من المقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة اذ لم تخل ملة
في الملل ولا شريعة عن مراعاتها وهو حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فان حفظها من الضروريات
وهي اعلى مراتب المناسبات والحصار في الخمسة انما كان نظرا الى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري
خارج عنها في العادة فما حفظ الدين فبشرع القصاص واما حفظ العقل فبشرع الحد على شرب المسكر واما
حفظ النسل فبشرع حد الزاني واما حفظ المال الذي به المعاش فبشرع حد السارق والمحارب والغاصب
والثاني وهو المكمل للمقصود الضروري كالمبالغة في حفظ العقل بشرع الحد على شرب قليل المسكر الداعي الى
الكثير وان لم يكن مسكرا فان اصل المقصود من حفظ العقل بتحريم المسكر لا بتحريم قليله وانما تحريمه للتكميل
والتتميم هذا اذا كان المقصود ضروريا اما اذا لم يكن ضروريا فاما ان يكون حاجيا اي مما تدعو حاجة الناس
اليه او لا فان كان حاجيا فاما ان يكون اصلا او تابعا مكملا له والاول واليه الاشارة بقوله وغير ضروري
حاجي وهو كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وتسليط الولي على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفء الذي
خشيه فواته عند دعو الحاجة اليه بعد البلوغ لا الى خلف وبعض هذه المقاصد آكد من بعض فان منها
ما قد يكون ضروريا ولا في التمييز عن المقاصد الخمسة وان كان كلام الامدي يشعر بانه من الضروريات الاصلية
التي لا تخلو شريعة عن رعايتها وذلك الاجارة على تربية الطفل وعلى شراء المطعوم والملبوس له ولغيره وهذا
القسم في الرتبة دون ما تقدم اما بالنسبة الى الاول والثالث فظاهر واما بالنظر الى الثاني وهو المكمل للمقصود
الضروري فلان هذا مكمل لما ليس بضروري واما ان لم يكن غير الضروري حاجيا واليه اشار بقوله وغير حاجي فهو ما يقع
موقع

موقع التحسين والتزيين ورعاية احسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك كسلب العبد اهلية
الشهادة لنقصه وزوال القدرة لكونه مستسخرا للمالك مشغولا بخدمته عن المناصب الشريفة كالشهادة
لشرفها وعظم خطرها جريا على ما الف وعهد من محاسن العادات في الاول فليس من المقاصد الضرورية
ولا من الحاجات ولا من قبيل التكملة لاحدهما واما سلب ولايته على الطفل فهو من قبيل الحاجات لا من هذا
القبيل لان الولاية عليه تستدعي الفراغ والنظر في احواله واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه
مانع منه بخلاف الشهادة لانها في بعض الاحيان وفي المشهور ذكر اقسام المقصود على الوجه وهو ان المناسب
اما حقيقي واقناعي والاول اما المصلحة دنيوية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق وتنويه اما في محل الضرور
كالخمسة التي روعيت في كل ملة او الحاجة كالبيع او لا في احدهما كالتحسينات والحث على مكارم الاخلاق
ومن هذا القسم ما لا يعارض قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات ومنه ما يعارضها كشرعية الكتابة
فانها وان كانت مستحسنة في العادة الا انها بالحقيقة بيع الرجل ماله بماله وهو غير معقول ثم كل مرتبة من
كل قسم قد تظهر كونها منه كشرعية القصاص بالمثقل من قسم الضرورة اذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليس
في المحدد وقد يظهر كايجاب قطع الايدي باليد الواحدة فانه وان احتمل ان يكون من قسم الضرورة لئلا يتخذ
التعاون ذريعة لدفع القصاص لكنه لا يظهر كونه منها اذ الاستعانة تتوقف على مساعدة الغير ولا وقد
لا يتساعد والاقناعي ما يظهر في الاول الوهلة مناسبة ثم اذا حقق ظهر كونه غير مناسب كمناسبة
النجاسة لحرمة البيع لانها مناسبة الاذلال وتحريم البيع مناسب الاعزاز وبينهما تناقض لكن معنى
النجاسة كونه لا يجوز الصلوة معه ولا مناسبة بينه وبين المنع من البيع قال ——— مسئلة المختار
انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة او مساوية لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها
قالوا الصلوة في الدار المغصوبة تلزمه مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسدة
الغصب ليست عن الصلوة وبالعكس ولو نشأ معا عن الصلوة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل
ويترجح بطريق اجمالي وهو انه لولا تقدير رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم اقول ——— اختلفوا
في الحكم المشروع لوصف يدل الام لا والمختار انخرامها وهو المراد من قوله والمراد انخرام المناسبة يعني انخرام مناسبة
الوصف المصلحي بمفسدة تلزم من حكم من ذلك الوصف راجحة او مساوية والدليل عليه ان المناسبة امر عرفي
واهل العرف لا يعدون المصلحة وان كانت موجودة حقيقة مناسبة مع معارضة المفسدة المساوية او
الراجحة عليها ولهذا انهم لا يعدون تحصيل مصلحة درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر منه مناسبا
بل يعدون المتصرف بذلك خارجا تصرفه عن تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل بقاء التصرفات الشرعية
والى هذا اشار بقوله لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها وانما لم يتعرض لمصلحة الراجحة
لانه معلوم بالطريق الاولى من النسبة بالادنى على الاعلى احتج من قال ببقاء المناسبة وعدم انخرامها بان الشارع
قد ورد بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وحرمتها مع تعارض مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ومناسبة كل
واحد منهما لحكمها وكون مفسدة التحريم مساوية لمصلحة الصحة او زائدة عليها فان قيل لا نسلم كونها مساوية

او زائدة لجواز كونها مرجوحة قلنا هذا لا يضر اذ لا يفيد حصول المطلوب وهو عدم اشتراط الترجيح لما ثبت الصحة ولا التحريم بتقدير تساوي مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ولا الصحة بتقدير رجحان مفسدة التحريم ولا التحريم بتقدير عكسه والتوالي باطلة اندفع عنه هذا السؤال وتقرير الجواب ان يقال هذا غير وارد علينا لان الكلام مفروض في اثبات حكم المصلحة لاجل ان اثباته تحصيلا لتلك المصلحة مفسدة مساوية او راجحة وما ذكرتم من مفسدة تحريم الغصب وهي شغل ملك الغير ليست بناشئة عن الحكم بالمصلحة وهو صحة الصلوة فانا لم نقض بصحة الصلوة الخ والمفسدة اللازمة من الغصب لا يخل به ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لانتفت المفسدة المعروضة بانتفائه وليس كذلك ولما صحت الصلوة ايضا والى هذا الاخير اشار بقوله ولو نشأ معا عن الصلوة لم تصح واذا عرفت انه لا بد في التعليل بمناسبة الوصف من ترجيحه على معارضه من المفسدة فاعلم ان للمستدل في الترجيح طرق تفصيلية كثيرة تختلف باختلاف المسائل وله ترجيح اجمالي يطرد في كل مسئلة وهو ان يقول بحثت فلم اجد ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرت فلو لم يكن راجحا على المفسدة المعارضة له كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لما مر ويجب ان تعلم ان ما ذكرت من الاكتفاء في الترجيح بما ذكرناه من الدليل الاجمالي وان لم يظهر بطريق تفصيلي لا يوجب كون الحكم تعبدا لا انه لا معنى للتعبد الا ما لم يظهر فيه المعنى بنفسه ولا بدليل في هذا وان امكن معارضة بحث المعترض عما به الترجيح مع الظفر به عن بحث المستدل الغالب على الظن لبحثه عن الاوصاف الظاهرة وبحث المعترض عما به الترجيح وما به الترجيح فقد يكون خفيا واعلم ان اشتراط الترجيح في المناسبة انما يتحقق على القول بعدم جواز تخصيص العلة والآمدي يرى ذلك فلا بد له من الاعتراف بمناسبة سواء رجح عليه المعارض او ساواه والا كان الحكم منتفيا لما تقتضيه لاختلال المناسبة لا للمعارض قال ———— والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر او لا والمعتبر بنص او اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا او ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط الغزالي فيه ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية فالاول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس حكم الولاية بالاجماع والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص كالاطراف وغيرها والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل وكالتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به والمرسل الذي ثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتداء في الظهار اقول ————

هذا هو الفصل الرابع وهو في اقسام المناسب بالنظر الى اعتباره فنقول الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع

حاسر

الشارع او لا يكون معتبرا فان كان فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع او بترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص ايضا او اجماع دال على الحكم لا عليه فان كان اعتباره بنص او اجماع فيسمى مؤثرا لظهور تاثيره في الحكم بالنص او الاجماع ولهذا لا يحتاج الى المناسبة بل قوله علية التعليل من مس ذكره فليتوضأ لما دل على تاثير المس وساعليه من ذكر غيره وكذا الاجماع لما دل على كون الصغر علة الولاية في المال فيها الولاية في النكاح وان كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه فقط او من غير نص او اجماع دال على اعتباره والا كان من قسم المؤثر فلا يخلو حينئذ اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم يعني الجنس القريب عليها سيظهر او بالعكس او اعتبار جنسه في جنس الحكم اولا وان ثبت احدها فيسمى ملائما لكونه ملائما لجنس تصرف الشارع وان لم يثبت شيء من ذلك يسمى غريبا وهو سبب لان المعتبر ترتيب الحكم على وفقه تسع اقسام لا غير لانه اما ان يكون معتبرا بعينه او بجنسه او بهما وعلى كل تقدير منها فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم المعلل او في جنسه او فيهما وغير المعتبر وهو الذي لم يشهد باعتباره اصل في الشريعة يسمى المرسل وهذا ان اعتبر جنسه البعيد في جنس ذلك الحكم يسمى ملائما ايضا كقولنا ان قليل النبيذ وان لم يكن مسكرا حرام قياسا على قليل الخمر وتعليلنا تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبره الشارع لكن اعتبر جنسه البعيد اذ الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشرع بتحريم الزنا وكان هذا من هذه الجهة ملائما لجنس تصرف الشرع فلهذا يسمى به وان لم يعتبر ايضا جنس ذلك الوصف البعيد في جنس ذلك الحكم يسمى ايضا غريبا وان كان يعني المرسل غريبا بهذا التفسير الاخير وسيجيء مثاله اي ثبت الغاؤه ومثاله ايضا سيجيء فهما مردودان بالاتفاق وان كان يعني المرسل ملائما بالتفسير الاخير ايضا فقد صرح الامام والغزالي رحمهما الله بقبوله وذكر ذلك عن مالك والشافعي رضي الله عنهما وانكر اصحاب مالك ذلك عنه والمختار رده وهو مذهب الجمهور لاتفاق الشافعية والحنفية واكثر الفقهاء على امتناع التمسك به وانما كان هو المختار لان ما لا يكون معتبرا في الشرع لعينه ولا لجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا وما يقال من انه ما من وصف مصلحي الا وقد اعتبر ما هو من جنسه غير صحيح لانه ان اريد به المشاركة بينه وبين الوصف المعتبر في جنس القريب فهو الملائم وبراح عنه وان اريد به الجنس العالي فكما انه قد شارك الاوصاف المعتبرة في الجنس البعيد كذلك شارك الاوصاف الملغاة فيه ايضا وعلى هذا فليس الحاقه بالمعتبر اولى من الحاقه بالملغى فيلزم منه ايضا ان يكون وصف واحد معتبرا ملغى في حكم واحد وذلك لانه لو لزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح ان يكون معتبرا لزم من كونه من جنس الملغى من المصالح ان يكون ملغى وهو محال فاذن لا بد من اعتبار الجنس القريب كما وعدنا ببيانه ثم مثل من الغاؤه وما احتج به مالك عليه وهو ان الحكم ان اشتمل على المصلحة الخالصة او الراجحة وجب شرعيته لان ترك الخير الكثير للشر القليل شر كثير وان اشتمل على المفسدة الخالصة او الراجحة لم يكن مشروعا اذ يجب بالضرورة دفع المفسدة الراجحة وكذا ان اشتمل على المساوية لو لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة لكونه عبثا وكل حكم تحت هذه الاقسام فاذن كل مناسبة يشهد الشرع باعتبارها بحسب جنسها البعيد يكون حجة للمنقول

وهو قوله تعالى فاعتبروا الا انه امر بالمجاوزة والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة
فوجب دخوله تحت النص والمعقول وهو انا لما علمنا ان المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة شرعا
ثم غلب على ظننا كون مصلحة هذا الحكم غالبة على مفسدته فيغلب على الظن ان هذه المصلحة مشروعة والعمل
واجب والاجماع وهو انا نعلم بالضرورة ان الصحابة ما كانوا يلتفتون الى الشرايط التي نعتبرها
فقهاء الزمان بل يراعون المصلحة ضعيف على ما لا يخفى على الناظر بعد الاطلاع على ما سبق وسيعود الكلام
على المصالح المرسلة في آخر هذه القاعدة عند ذكر الاصول الموهمة وشرط الغزالي فيه اي في المرسل وقبوله
ان يكون المصلحة ضرورية قطعية كلية كما اذا تترس الكفار بجمع المسلمين وقطعنا انا لو كففنا عن
الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس ايضا ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين وان
هلك الترس وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة
وبالثاني ما اذا لم نقطع بتسليطهم ولو كففنا عن رمي الترس وهذا المجز للمضطر قطع قطعة من فخذه لعدم
لعدم تعيين الخلاص ولا يكون المصلحة قطعية بل ظنية وبالثالث طرح واحد من السفينة المشرفة
على الهلاك لان المصلحة ليست كلية اذ تحصيل بعض السفينة هلاك لعدد محصور بخلاف استيصال كافة المسلمين
قال ———— الغزالي فمثل هذا يعني رمي الترس لا يبعد ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد بحصول المصلحة
تعليل القتل الذي يحكم كونه مقصودا للشارع وان لم يشهد لتحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قبل
من يلد سبب اصل معين ولو يعلم كونه مقصودا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب
والسنة وقراين الاحوال وتفاريق الامارات قال ولهذا سمي مصلحة مرسلة ولهذا يمكن اظهار هذه
المصالح في صيغة البرهان بان نقول في مسئلة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام والكف عن الترس
مخالفة فان قيل لا نسلم انه مخالفة قلنا قهر الكفار واستعلاء الاسلام مقصود وهذا استيصال الاسلام
واستعلاء الكفر فان عورض بان الكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي رميه مخالفة اجيب بانا لما
اضطررنا الى المخالفة احد المقصودين فلا بد من الترجيح والجزئي محتقر بالنسبة الى الكلي وانما عرفنا الاسلام
اهم في مقصد الشرع عن حفظ جماعة في ساعة او نهار وهذا مقطوع به في مقصود الشرع ولهذا لم
يحتج الى شهادة اصل وليس المراد من قوله فان كان غريبا ومن قوله وان كان ملايما انه فان كان المرسل
غريبا وملايما بالتفسير الاول لكونه متناقضا لان الغريب والملايم بالتفسير الاول هو المعتبر ترتيب الحكم
على وفقه والمرسل لا يكون كذلك وليس المراد ايضا ان المناسب ان كان غيرها او ثبت الغاوه او كان
ملايما لان الغريب غير المرسل ما هو مختلف فيه لا متفق عليه ومن الملايم غير المرسل ما هو متفق عليه مختلف فيه
على ما نص الامدي عليهما وسنشير اليه ولان الضمير في الغايه للمرسل لقوله بعد ذلك والمرسل الذي
ثبت الغاوه كالجاب الى آخره والمثال الاول للملايم هو التعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية
كما مر فان عين الصغر مع ترتيب الحكم على وفقه صورة وهو الولاية في المال معتبر في جنس حكم الولاية
بالاجماع والمثال الثاني له التعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر اي بسبب حرج المطر على السفر في الجمع بين الظهرين
اموم
والمغربين

والمغربين فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع بالاجماع ايضا على ما قال في المنتهى مع ترتيب الحكم
على وفق عين حرج السفر في صورة والمثال الثالث له هو كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل
المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبرة في جنس القصاص كالاطراف من اليد والرجل وغيرها
كالعين والسن والاذن بالاجماع مع انه قد ظهر تاثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب
القتل قال ———— الامدي بعد ذكر هذا المثال وهذا هو المعبر عنه بالملايم وهو متفق عليه بين القايسين
والغريب المرسل كالتعليل بالفعل المحرم وهو القتل والتطليق الثلث في مرض الموت لغرض فاسد وهو استعجال
الميراث من القاتل والفرار من توريثها في الباب حمل البت اي في حمل ما يطلق الثلث في المرض وبقي حمل
الباب عليهما في بعض النسخ وهو ناظر على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود اي مقصود القاتل
والزوج حتى صار توريث المبتوته كحرمان القاتل وصورة القياس ان تعال المطلقة ثلثا في مرض الموت
ترث لان الزوج قصد الفرار من ميراثها فعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل فانه لا يرث لانه
استعجل الميراث فعورض بنقيض مقصوده فان تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا ملايم جنس تصرف
الشرع لانا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت اليه ومثال الغريب غير المرسل كالتعليل بالاسكار في حمل
النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل به وذلك لان معنى الاسكار مناسب لتحريم تناول النبيذ وقد
ثبت اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر ولم يظهر تاثير عينه في جنس ذلك ولا جنسه في عينه ولا جنسه
في جنسه ولا اجماع عليه وقد قدرنا انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علة فلا يكون معتبرا
بنص ايضا قال الامدي بعد ذكر هذا المثال هذا القسم يعني اعتبر الشارع عينه في عين الحكم لا غير
والذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم لا غير اي من غير اعتباره عينه في عينه او عينه في جنسه
او جنسه في عينه مع ان النص ولا اجماع على اعتباره وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحايض
والمسافر في جنس التخفيف فان عين مشقة الحايض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها وعين التخفيف
عن المسافر باسقاط الركعتين الزايدتين ليس عين التخفيف عن الحايض باسقاط اصل الصلوة بل من
جنسها يعبر عنها بالمناسب الغريب وهو مختلف فيه بين القياسين والحق انه حجة لكونه مغلبا على الظن
غير ان الاول منهما اقوى من الثاني وذلك لان الظن الحاصل باعتبار الخصوص في الخصوص لكثرة ما به
الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم ثم قال واعلم ان الوصف المعلل به وكذلك
الحكم المعلل الاجناس منها ما هو عال ليس فوقه ما هو اعم منه ومنها ما هو اخص منه ليس تحته وبينه
واسطه ومنها ما هو متوسط بين الطرفين اما على السوا او انه من احد الطرفين اقرب من الآخر فاما
الجنس العالي للحكم الحايض فكونه حكما واخص منه كونه وجوبا او تحريما او غير ذلك واخص من الوجوب العبادة
وغيرها واخص من العبادة الصلوة وغيرها واخص من الصلوة الفرض والنفل اما الجنس العالي للوصف
الخاص فكونه وصفا يناط به الاحكام واخص منه كونه مناسبا حتى يخرج منه الشبهي واخص
منه المصلحة الضرورية واخص منه حفظ النفس والعقل وعلى هذا النحو ما الظرح هذا ما يريد ونقص

سبب التفاوت فيما به الاشتراك به بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان الاشتراك فيه بالاعم
فهو ابعد وما كان متوسطا في الترتيب في الصعود والنزول فبالمرسل الذي ثبت الغاؤه والمتفق على
ابطاله والممتنع التمسك به الحاصل بعض العلماء على بعض الملوك لما ظاهر وهو المشهور لما جامع في نهار رمضان
وهو صايم بصوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال
لو امرته بذلك سهل عليه ذلك واستحقر اعتاق الرقبة في قضاء شهوة فرجه فكانت المصلحة في ايجاب الصوم
مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغائه
بنص الكتاب نظر ومن ثم قيل هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتميز
عن الطردي بان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار
في التحريم مثاله طهارة تراد للصلوة فتتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس
المصحف والصلوة يوهم وقول الراد له اما ان يكون مناسبا او لا والاول مجمع عليه فليس به والثاني فيلغى طردهم
واجيب مناسب والمجمع عليه المناسب لذاته اولا واحدهما اقول ———— هذا هو المسلك الخامس
وهو في اثبات العلة ما يثبه وتثبت علة الشبه او عليه بجميع المسالك المتقدمة من النص والاجماع وهو
ظاهر والسبر والتقسيم بان يقال الحكم لابد له من مصلحة كما سبق تقديره وهي اما ان يكون في ضمن الشبهي او الطردي
لعدم ما سواهما من الاوصاف او لعدم الاطلاع عليه بعد السبر الكامل كما مر ولا خفاء ان اشتمال الشبهي عليها
اغلب على الظن من الطردي لان الطردي محروم من مناسبة اتفاقا والشبهي متردد فيه على ما سيجي
تقريره واذا غلب على الظن اشتماله عليها وجب العمل به لان الظن معمول به في الشرعيات كما تقدم واما
اثبات علية الشبه بتخريج المناط يعني بالمناسبة فمحل نظر لانا قررنا ما قيل في تفسير الشبه الى قواعد الاصول
وان كان حاصل الاطلاقات راجعا الى الاصطلاحات المطلية هو انه الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل
واذا كان كذلك فلا يمكن اثباته بتخريج المناط لانه انما يتحقق فيما تثبت مناسبته من ذاته لا من دليل منفصل
وانت تعلم بما ذكرنا ان النظر مرتب على هذا التفسير لا التفسير على النظر على ما يدل عليه قوله ومن ثم قيل
فاذا كان الاولى ان يقول في اثباته بتخريج المناط نظر لقولهم هو الذي الى آخره ومنهم من فسره بما يوهم
المناسبة يعني من غير تحقق على ما ذكره في المنتهى وانما حذف هذا اللفظ ههنا لان الايهام يشعر بعدم التحقق
ويتميز يعني ويتميز الشبه على كل واحد من التفسيرين المستفاد بما يغني على ما صرح به في المنتهى عن المناسب
الذاتي وعن الوصف الطردي وهو انه الذي لا يكون مناسبا ولا مستلزما له الا انه لا جرم نفي مناسبته كقول
الشافعية في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يبنى القنطرة على جنسه فلا تجوز ازالة النجاسة به كالدهن
واحترز بجنسه عن الماء القليل فانه لا تبنى القنطرة على جنسه وان لم يبن عليه اما تمييزه بالتفسير الاول عن
الطردي فلان الشبه تثبت مناسبته بدليل منفصل بخلاف الطردي فلانه لا تثبت مناسبته البتة من الادلة
لان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي ولان مناسبة المناسب الذاتي عقلية يعلم من النظر في ذاته وان
لم يرد به شرع فان مناسبة الاسكار للتحريم محلة ظاهرة ورد به شرع ام لا وهذا بخلاف الشبه فان منا
سبة

مناسبته لا يثبت الا بدليل منفصل ويحتاج الى ورود الشرع باعتباره في بعض الاحكام فهو اذن
يشبه الطردي في عدم ظهور المناسبة فيه من ذاته عقلا كما في المناسب الذاتي ويشبه المناسب الذاتي في انه
غير انه غير محروم فيه من المناسبة عنه كما في الطردي ولعل هذا المعنى هو المستند في تسميته شبها وتحقق
مما ذكرنا انه دون المناسب الذاتي وفوق الطردي واما تمييزه بالتفسير الثاني عن الطردي فلانه يوهم المناسبة
بخلاف الطردي فانه لا يوهمها لان وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي فلان مناسبته عقلية ظاهرة
محققة ومناسبة هذه موهومة من غير ظهور وتحقق ومثال الشبهي قول الشافعية في ازالة النجاسة
طاهرة بعد البحث التام ممن هو اهله واعتبارها اي واعتبار الشارع الطاهرة في بعض الاحكام كمس
المصحف والصلوة والطواف يوهم الى اشتمالها على المناسبة وقد فسر الشبه بتفاسير اخر تركنا
للاختصار اقول ما المصنف قول الراد له اي للشبه يعني قول الذاهب الى امتناع التمسك به بان
الشبه اما ان يكون مناسبا او لا والاول هو ان يكون مناسبا مجمعا عليه فليس به اي بالشبهي والثاني
وهو ان لا يكون مناسبا وصف طردي بالاتفاق وعلى التقديرين فلا تمسك بالشبه باطل لا نختار انه فيلغى
مناسب قوله لو كان كذلك كان مجمعا عليه قلنا لا نسلم لان المجمع عليه هو المناسب لذاته لا كل مناسب
الا واحد منهما يعني من المناسب لذاته والمناسب لا لذاته مجمع عليه وعلى هذا يبطل ايضا قوله
والاول المجمع عليه فليس به اي بالشبهي ويمكن الجواب ايضا بان يقال ما يعني بقولك اما ان يكون
مناسبا او لا ان عنيت به المناسب مطلقا فنختار انه مناسب ونمنع كونه مجمعا عليه وان عنيت
به المناسب لذاته نختار انه ليس بمناسب قوله لو كان كذلك كان طرديا فيلغى قلنا لا نسلم وذلك
لان غير المناسب لذاته وهو ما لم يظهر مناسبته بعد البحث التام ممن هو اهله اما ان يكون
مع ذلك مما علم لو التفت الشارع الالتفات اليه في شيء من الاحكام او كان مما الغى والاول
هو الطردي الذي لا التفات اليه والثاني هو الشبهي فاذن لا يلزم من نفي المناسب الذاتي الطرد
وهو المطلوب قال ———— الطرد والعكس قيل انها لا تفيد بمجرده قطعا ولا ظنا
لان الوصف المنتفي بذلك اذا خلا عن السبر او عن ان الاصل عدم غيره او عن ذلك جاز ان
يكون ملازما للعلة كرائحة المسكر فلا قطع ولا ظن اقول ———— هذا هو المسلك السادس
وهو في اثبات العلة بالطرد والعكس يعني بالدوران وهو ثبوت الحكم عند ثبوته وانتفاؤه
عند انتفائه سواء كان ذلك في صورة او اكثر وذلك كثبات كون المسكر على التحريم لدورانه معه
وجودا وعدما في الخمر فانه اذا صار مسكرا حرم وان زال الاسكار عنه بان صار خلا وانه
لا يحرم وقد اختلف في دلالته على العلية فقيل يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة وقيل
يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة وقيل يدل عليها ظنا وهو مذهب القاضي ابي بكر وبعض الاصوليين
واكثر ابناء الزمان والذي عليه المحققون من اصحابنا وغيرهم انه بمجرده مجردا من مسلك آخر
من مسالك العلة لا يدل على العلية لا قطعا ولا ظنا وهو ثالث المذاهب واختيار المصنف والدليل

علية الوصف المتصف بذلك يعني بالطرد والعكس على الوجه المذكور اذا خلا عن السبر او عن الاصل
عدم غيره او غير ذلك من مسالك العلة لجاز ان يكون ملازما للعلة كالرائحة الفائحة الملازمة
للشدة المطربة واذا جاز ذلك فلا قطع ولا ظن اللهم الا بالتعرض لانتفاء وصف غيره بالسبر
او بالاصل وحينئذ لا يكون الدوران الا طريقة السبر التي هي مستقلة ومنه كون التعرض بالدوران
مستدلة كما قال ــــ واستدل الغزالي بان الاطراد سلامته من النقض وسلامته
من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا لمصحح والعكس ليس شرطا
فيها فلا يؤثر واجيب قد يكون للاجتماع تاثير كاجزاء العلة واستدل بان الدوران في
المتضايفين ولا علة واجيب انتفت بدليل خاص مانع اقول ــــ هاتان شبهتان تمسك
بهما على ابطال دلالة الدوران على العلية اولاهما للغزالي وهي ان حاصل الاطراد يرجع الى
سلامته يعني سلامة الوصف المدعى عليته وسلامة النقض عن مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل
مفسد وسلامته عنه ولو سلم معنى انتفاء كل مفسد والسلامة عنه لكن لا صحة الا لمصحح
لان صحة الشيء انما يكون من وجود مصحح لا بانتفاء مفسده والعكس ليس شرطا فيها يعني في
العلة الشرعية فلا يؤثر انعكاس هذا الوصف وكذا لو كان الانعكاس شرطا اذ لا يلزم
من وجود الشرط وجود المشروط والجواب بعد تسليم ان كل واحد من الطرد والعكس لا يفيدان نفاذا
فلا يكون الاجتماع اي لاجتماع الطرد والعكس تاثير في افادة العلية ليس لكل واحد منهما
على انفراده كاجزاء العلة وان كل واحد منها لا يستقل باثبات الحكم ولا يلزم من ذلك عدم استقلال
المجموع وثانيهما لغيره وهي ان الدوران قد وجد في المتضايفين كدوران كل واحد منهما
مع الآخر وليس احدهما علة للآخر والجواب ان العلة انما انتفت بدليل خاص مانع عن الحكم
بالعلية وهو القطع بعدم العلية في المتضايفين واذ ذاك فلا ينتهض علينا نقضا لانا ما
ندعي ان مطلق الدوران يدل على علية الوصف بل انما يدل عليها اذا لم يقطع بعدم علية الوصف
وعلى هذا ما خرج ما ذكر من الرائحة الفائحة حيث قطعنا انها ليست علة قال ــــ
قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة كما لو دعي انسان
فغضب ثم ترك ولم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك
قلنا لولا ظهور انتفاء غير ذلك ببحث او بانه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك
اقول ــــ هذه شبهة القائلين الى ان الدوران يدل على علية الوصف قطعا او ظنا و
تقريرها ان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية كما في المتضايفين والرائحة
الفائحة حيث قطعنا بعدم عليتهما حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة
للدائر وهو الحكم وذلك كما اذا دعي انسان باسم فغضب ثم ترك ودعا به فلم يغضب وتكرر
ذلك منه مرارا علم انه يعني دعاءه بذلك الاسم هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك
ويتبعونه

ويتبعونه له بذلك الاسم المغضب له وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم حصول العلم او
الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب لمجرد الدوران وانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك من
بحث او بانه الاصل لم يظن وهو اي البحث والسبر طريق مستقل ويقوى بذلك اي بالدوران
واذا عرفت المسالك وعرفت ان طرق اثبات العلة المستنبطة في القياس اما السبر او المناسبة
او الشبه او الطرد والعكس واعلم ان القياس يسمى قياس السبر ان كان طريق اثبات عليته
الاول وقياس الاخالة ان كان الثاني وقياس الشبه ان كان الثالث وقياس الاطراد ان
كان الرابع قال ــــ والقياس جلي وخفي والجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كالامة
والعبد في العتق وينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالاول ما
صرح فيه بالعلة والثاني ما يجمع فيه بما يلازمها كما لو جمع باحد موجبي العلة لملازمة الآخر
كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم
والثالث الجمع بنفي الفارق اقول ــــ هذا هو الباب الثالث وهو في اقسام القياس
وانواعه فنقول القياس باعتبار الظهور والخفاء ينقسم الى جلي فالجلي هو الذي قطع بنفي الفارق فيه اي بنفي
تاثيره وذلك كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب على المعتق حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى
الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في احكام العتق خاصة والخفي
هو ما يكون العلة فيه مستنبطة ولا يقطع بنفي الفارق وقال الآمدي الجلي هو ما كانت العلة فيه منصوصة
او مجمعا عليها او غير منصوصة الا ان الفارق قطع بنفي تاثيره بالاول كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم
التافيف لهما بعلة كف الاذى عنهما قال المصنف في المنتهى والجلي ان يقطع بنفي الفارق بينهما كالضرب
والتافيف والامة والعبد والاقرب فيه مذهب المقصود واعلم ايضا القياس باعتبار العلة ينقسم الى قياس
علة وقياس دلالة و في معنى الاصل وذلك لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع اما ان يكون مصرحا به اولا والاول
اما ان يكون هو العلة الباعثة على الحكم او لا يكون هو العلة بل يكون دليل عليتها والاول هو ما صرح فيه بالعلة وذلك
كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة يسمى قياس العلة لتصرح فيه بالعلة والثاني وهو
ما يجمع بين الاصل والفرع فيه بما يلازمها اي العلة وذلك كما في قياس قطع الجماعة اي قطع ايديهم بالواحد اي بقطع
يد الواحد على قتلها اي قتل الجماعة بالواحد اي بقتل الواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم اي تقدير
ايجابها وانه قد جمع فيه بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة وهو وجوب الدية في الاصل وهو قتل جماعة بقتل واحد
الملازمة اي جمع الاستدلال به على ملازمة الآخر وهو القصاص وكما في قياس النبيذ على الخمر بواسطة الرائحة الفائحة
الملازمة بالشدة المطربة يسمى قياس دلالة الولاية اي مع علة والثالث وهو ما لم يصرح فيه بالعلة جمع بين الاصل
والفرع بنفي الفارق كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما يسمى القياس
في معنى الاصل وقد اختلف في كون هذا قياسا على ما ذكره الآمدي في قسمة اخرى القياس وهي ان القياس ينقسم الى ه
الجامع باقتضاء الحكم في الفرع او لمنعه في الاصل كالضرب في التافيف الى ما هو ادنى كالامة والعبد في تقويم النصيب ه

ولا ما هو أدنى كإلحاق النبيذ بالخمر في التحريم ووجوب الحد ثم قال غير أن هذا النوع الثالث متفق على كونه
قياسا ومختلف في النوعين الأولين قال ___ مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض
المعتزلة وقال القفال وأبو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز وأنه لو لم يجز لم يمتنع وسيأتي أقول ___
هذا هو الباب الرابع وهو في مواقع الخلاف في القياس وأخذ نبأ أنه على منكريه وفيه ست مسائل في الجواز
التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا على معنى أن العقل يجوز ورود الشارع بالتعدية بأن يقول مثلا تعبدتكم بالقياس
فمهما رأيتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنكم أنه ثبت لعلة وأنها متحققة في صورة أخرى فقيسوها
عليها وهو مذهب الجماعة من السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل
وأكثر الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الإسكافي وجعفر بن مبشر
وجعفر بن حرب بامتناع ورود التعدية عقلا وإن اختلفوا في مأخذ الامتناع العقلي كما يظهر عند ذكر شبههم
وذهب القفال من أصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري إلا أنه يجب عقلا ورود التعبد بالقياس في الشرعيات على معنى
أن العقل يوجب ورود التعدية والحجة للجمهور على الجواز العقلي القطع به وذلك لأنه لا معنى للجائز العقلي
إلا ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا لو قدرنا ورود الشارع بما ذكرناه لم يلزم منه محال لنفسه قطعا
ولا لغيره لأن الأصل عدمه وكيف يمتنع عقلا ما نحن بصدده من الشارع عقلا فإنه لا خلاف بين العقلاء أنه يحسن
من الشارع أن يقول لا يقضي القاضي وهو غضبان لأن الغضب مما يوجب اختلال رأيه وفهمه وقس على الغضب
ما كان في معناه كالجوع والعطش وكل ما يشوش الفكر وأيضا لو لم يجز التعبد بالقياس لم يمتنع أما الملازمة
فظاهرة وأما في الثاني وهو الوقوع فسيأتي عليها قال وسيأتي أن بيان الوقوع قال ___ قالوا العقل
يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ ورد بأن منعه هنا ليس إحالة ولو سلم فإذا ظن الصواب لا يمنع قالوا قد علم
الأمر بمخالفة الظن كالشاهد الواحد والعبيد ورضيعة في عشر أجنبيات قلنا بل قد علم خلافه كخبر الواحد
وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها وإنما منع لمانع خاص أقول ___ هاتان شبهتان للمخالفين
توجيه الأولى أن القياس طريق لا يؤمن في سلوكه من الخطأ والعقل يمنع مما لا يؤمن فيه الخطأ وإذا منع منه
فكيف يكون أما الصغرى فبالاتفاق لكون القياس من الأدلة الظنية وأما الكبرى فظاهرة وتقرير الجواب
أن يقال لا نسلم أن منعه يعني منع العقل هنا أي مما لا يؤمن فيه الخطأ إحالة على معنى أن العقل يحيله وكيف
وربما يكون طريقا إلى تحصيل مصلحة للمكلف لا تحصل دونه وذلك أن التعبد بالقياس فيه مصلحة ولا تحصل دونه
وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر على
ما قال عليه السلام ثوابك على قدر نصبك ولو سلم أن منعه إحالة والمراد ولو سلم أن العقل يمنع من سلوك ما لا يؤمن
فيه الخطأ لكونه محالا ولكن لا نسلم أنه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطأ فإنه إذا ظن الصواب لا يمنع بل يجوز ظن صح
ورود التعبد بكل ما هو مغلب على الظن وكيف لا يجوزه العقل مع أنه يرجح فعل ما فيه المصلحة ودفع المضرة
في تركه مع أن التعبد بالقياس كذلك لما فيه من ظن امتثال حكم الله والفرار من مخالفته ولو قدم وأخر هذين المنعين
بأن قال ويرد بأن العقل إذا ظن الصواب لا يمنع ولو سلم فإن منعه هنا ليس إحالة لكان أولى لأن الثاني مقدم
ع

في الأول طبعا فليكن كذلك وضعا ليظهر بالثاني ترتيبه وتوجيه الثانية أن العمل بالظن مما علم الأمر
أي ورود الأمر من الشارع بمخالفته وذلك كالشاهد بخبر كقول الشاهد الواحد وكقول العبيد في الحقوق
المالية والدماء والفروج فإنه وإن كان مغلبا على ظن القاضي لكن لا يجوز له العمل به وكما لو اشتبهت الصدق هم
رضيعة بعشر أجنبيات فإنه لا يجوز مع البدال واحدة منهن وإن وجدت علامة مغلبة على الظن والعمل
بالقياس هو العمل بالظن فلا يجوزه العقل لأنه لا يجوز ما علم أن الشرع ورد بخلافه وتقرير الجواب أن يقال لا
نسلم أنه علم الأمر بمخالفة الظن بل علم خلافه وهو الأمر بموافقة الظن ووجوب العمل به كالعمل بخبر الواحد
وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها من المظنونات وإنما منع في ما منع من الصور لمانع خاص من جهة الشارع لا
لعدم الجواز العقلي إذ العقل يجوز ورود التعبد بكل ما ذكره من الصور قال ___ النظام
إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات كإيجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل
بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد بنسبة الزنا دون نسبة
الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمدا وخطأ والردة
والزنا والقاتل والواطئ في الصوم والمظاهر في الكفارة استحال تعبده بالقياس ورد بأن ذلك لا يمنع الجواز
لجواز انتفاء صلاحية ما توهم جامعا أو وجود المعارض في الأصل والفرع ولاشتراك المختلفات في معنى جامع
أو لاختصاص كل بعلة لحكم خلافه أقول ___ هذه شبهة للنظام على امتناع ورود التعبد بالقياس عقلا
وتوجيهها أن يقال إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات في الأحكام والجمع بين المختلفات فيها استحال
عقلا تعبده أي تعبد الشرع بالقياس أما الملازمة فلأن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها
والاختلاف بين المختلفات في أحكامها وإذا كان مقتضى العقل ذلك فكيف يجوز ورود الشرع بالتعبد بالقياس
الشرعي مع كونه غير وارد على ما هذا به وأما وقوع الجزء الأول من المقدم وهو الفرق بين المتماثلات فكإيجاب
الشرع الغسل وغيره كإبطال الصوم بالمني دون البول وكإيجاب الغسل من بول الصبية والنضح أي الرش من بول
الصبي وكإيجاب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير وكإيجاب الجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر وكإيجاب
القتل بشاهدين دون الزنا أي دون إيجاب حده وكعدتي الموت والطلاق فإنه فرق بينهما مع استواء حال الرحم فيهما
مع أن القياس يقتضي التسوية في جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور الذي لم يثبت الحكم أولى به مما
ثبت فيه وأما وقوع الجزء الثاني من المقدم وهو الجمع بين المختلفات في الأحكام فكالجمع بين قتل الصيد عمدا
وخطأ في إيجاب الضمان وكالجمع بين الردة والزنا في إيجاب القتل وكالجمع بين القاتل والواطئ في الصوم والمظاهر
في الكفارة المعينة مع الاختلاف وتوجيه الجواب على ما قال أن يقال إن ذلك أي ما ذكرتم من الفرق بين المتماثلات
والجمع بين المختلفات لا يمنع الجواز أي جواز ورود الشرع بالتعبد بالقياس عقلا لأنه لا يمتنع ورود التعبد
من الشارع بالإلحاق في كل ما ظن فيه الجامع بين الأصل والفرع وظهر صلاحيته للتعليل مما الذي منع منه
سواء لا يكون الجامع كذلك وأما الفرق بين المتماثلات فلم يكن ذلك لاستحالة التعبد بالقياس بل لجواز أن يكون ذلك
لانتفاء صلاحية ما توهم بها معا بين المتماثلات وسند بين صلاحيته لذلك ويجوز أن يكون الفرق لوجود

المعارض له في الاصل والفرع واما الثاني فهو الجمع بين المختلفات ولم يكن ذلك الامتناع الا باعتبار
بالاستدلال بالجواز ان يكون ذلك لاشتراك المختلفات في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة
صالحة للحكم بخلافه اذ لا مانع من هذا خلاف الصور وان اختلف نوع الحكم ان تعلل بعلل مختلفة والاول
في توجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم لا يمنع الجواز قوله لان القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل قلنا لا نسلم قوله
لانه ورد بالفرق بين المتماثلات في الاحكام والجمع بين المختلفات فيها قلنا لا نسلم اما الاول فلانه انما يصح
ان لو كان الحكم في شيء من المتماثلات مقتضيا فاليهما لو تم جامعا وهو ممنوع لجواز انتفائه الى آخره واما الثاني
فلانه انما يتم لو لم يشترك المختلفات في معنى جامع ولم يختص كل بعلة للحكم خلافه وهو ممنوع لجواز اشتراك
المختلفات الى آخره هذا توجيه الجواب على النظم الطبيعي وقد لاح عند العود اليه بما ساوى العود اجمل
اذ الاول هو على دقيق بتقدير الاهدى لا تصفوا عن شرب نظرنا للتأمل ان شاء الله تعالى قال
قالوا يفضي الى الاختلاف فيرد لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله وردّ بالعمل بالظواهر وبان المراد
التناقض او ما يخل بالبلاغة فاما الاحكام فمقطوع بالاختلاف فيها اقول هذه
شبهة للشيعة وتقريرها ان يقال القول بالتعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف وما يفضي الى الاختلاف مردود
اما الصغرى فلما ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه يقتضي خلاف حكم الآخر واما الكبرى
فلان الاختلاف ليس من الدين لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ذكره في معرض
الذم على ما يكون من الدين وقد ذم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر رضي الله عنه لا تختلفوا فانكم ان اختلفتم
كان من بعدكم اشد اختلافا وتوجيه الجواب ان يقال ما ذكرتم منتقض بالعمل بالظواهر فانه يفضي الى الاختلاف
ومع ذلك ليس بمردود وهو نقض اجمالي والتفصيلي ان يقال لا نسلم ان المراد من قوله اختلافا كثيرا الاختلاف
بين الاحكام لجواز ان يكون المراد به التناقض او ما يخل بالبلاغة اي بلاغة القرآن من الاضطراب ونحوه
بل يجب الحمل عليه جمعا بين الادلة اذ الاحكام مقطوع بالاختلاف فيها اي ان الاختلاف غير محدود مطلقا
والا لما كانت الملكة وعد من عند الله لاختلافها ولما كانت الصحابة بل الامة قاطبة محيطة بالانكار
اختلافهم في المسائل الفقهية وعلى هذا يجب حمل ما ورد من ذم الاختلاف فيما المطلوب منه القطع دون الظن
كالتوحيد والايمان بالله ورسوله ومما لا يجوز فيه الاختلاف قال قالوا ان كان كل مجتهد
مصيبا فكون الشيء ونقيضه حقا محال وان كان المصيب واحدا فتصويب احد الظنين مع الاستواء محال
ورد بالظواهر وبان النقيضين شرطهما الاتحاد وبان تصويب احد الظنين لا بعينه جائز اقول
هذه شبهة اخرى للمخالفين وتوجيهها ان يقال اذا اختلف الاقيسة في نظر المجتهدين فاما ان كان كل مجتهد
مصيبا او كان المصيب واحدا وعلى الاول يلزم كون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وعلى الثاني يلزم تصويب
احد الظنين مع استوائهما وهو محال ايضا للزوم الترجيح وتقرير الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم امتناع العمل
بالظواهر لان عند اختلاف الظواهر اما ان يكون كل مجتهد مصيبا او كان المصيب واحدا الى آخرها
قلنا لكن العمل بالظواهر واجب بالاجماع وهو نقض اجمالي والتفصيلي ان يقال لا نسلم ان يكون الشيء ونقيضه حقا
بالنسبة

بالنسبة الى شخصين او الى شخص في حالتين مختلفتين كالجهات المختلفة في القبلة حالة اشتباهها
بالنسبة الى شخصين او حالتين نظرا الى ان الحكم عند الله في حق كل ما ادى اليه اجتهاده محال لان النقيضين
شرطهما الاتحاد ولا اتحاد كما علمت ولا نسلم ايضا استحالة تصويب احد الظنين لا بعينه فان تصويبه
جائز انما الممتنع تصويب احدهما بعينه ونحن لا نقول به قال قالوا ان كان القياس كالنفي
الاصلي فمستغنى عنه وان كان مخالفا فالظن لا يعارض اليقين ورد بالظواهر وبجواز مخالفة النفي
الاصلي بالظن اقول هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال ان كان القياس كالنفي الاصلي اي
ان كان حكم القياس موافقا للبراءة الاصلية كان القياس مستغنى عنه لثبوت مقتضاه بالبراءة
الاصلية وان قدر عليه وان كان مخالفا له فهو ممتنع لان القياس مظنون والبراءة الاصلية متيقنة
والظن لا يعارض اليقين وتوجيه الجواب الاول وهو نقض اجمالي ان يقال ما ذكرتم منقوض بالعمل بالظواهر
لانه اما ان يكون موافقا للبراءة الاصلية او لا الى آخر ما قلتم وتوجيه الثاني وهو تفصيلي ان يقال لا نسلم
استحالة مخالفة النفي الاصلي بالظن بل هي جائزة كالعمل بالنصوص الظنية والاقرار والشهادة والفتوى
وغير ذلك وان كان على خلاف البراءة الاصلية قال قالوا حكم الله يستلزم خبره عنه
ويستحيل بغير التوقيف قلنا القياس نوع من التوقيف اقول هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها
ان يقال حكم الله يستلزم خبره عنه لانه خطابه ويستحيل تعيين معرفته بغير التوقيف فيستحيل معرفته بالقياس
لانه من فعلنا لا من توقيف الشارع وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان القياس ليس من توقيف الشارع بل هو نوع
منه وذلك لانه اذا قال الشارع بل العدل بالحكم بالقياس فهما رأيتم الحكم قد ثبت في صورة وغلب على ظنكم
انه ثبت لعلة فانها متحققة في صورة اخرى فقيسوها عليها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع ولو
لم يرد مثل هذا النص فانعقاد الاجماع على ذلك يكون كافيا فيه قال قالوا يتناقض
عند تعارض علتين وردّ بالظواهر وبانه ان كان واحدا رجح فان تعذر وقف على قول وتخير عند
الشافعي واحمد وان تعدد فواضح اقول هذه شبهة اخرى لهم وتوجيهها ان يقال لو كان ذلك
لادى الى التناقض لان القياس عند تعارض علتين وذلك بان يتردد الفرع بين الاصلين حكم احدهما
الحل وحكم الآخر الحرمة فاذا ظهر في ظن المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم بالحل والحرمة
في شيء واحد وهو محال وتوجيه الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم لامتنع العمل بالظواهر لانها قد تتقابل
وهو نقض اجمالي والتفصيلي ان يقال لا نسلم لزوم التناقض من تعارض العلتين وذلك لانه مهما تقابل قياسان
فلا يخلو اما ان يكون الناظر فيهما واحدا او متعددا فان كان واحدا فليست العلل موجبة لذواتها ليلزم
التناقض وعند هذا رجح اي الناظر احدى العلتين على الاخرى ان امكنه الترجيح فان تعذر الترجيح في نظره وقف
المجتهد عن الترجيح على قول وتخير اي عمل بالقياسين شاء على قول الشافعي واحمد وان كان المناظر متعددا
واليه اشار بقوله وان تعدد فواضح فان تعدد الناظر فواضح عدم لزوم التناقض لكون الحل والحرمة بالنسبة
الى شخصين او الى شخص بالنسبة الى حالتين لو فرض التعدد اعتبارا قال الموجب النص

لاينفي بالاحكام فقضى العقل بالوجوب ورُدّ بان العمومات يجوز ان تفي مثل كل مسكر حرام

اقول ـــــ هذه شبهة الموجب اى من قال العقل يوجب التعبد بالاقيسة الشرعية وتقريرها ان

نقول النص لا يفي بها ولذلك لان الاحكام لتناهي النصوص وعدم تناهي الاحكام فقضى العقل بالوجوب

اى موجب التعبد بالقياس والا لخلت اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من

بعث الرسل مع ان الانبيا عليهم السلام مامورون بتعميم الحكم في كل صورة وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم

ان النص لا يفي بالاحكام قوله لان الاحكام غير متناهية قلنا ان اردت به الاجناس الكلية فلا نسلم انها

غير متناهية انما الذي لا يتناهى هو الجزئيات الداخلة تحت الاجناس وعلى هذا يجوز ان يفي العمومات بها

بان يقول الشارع كل مسكر حرام وكل مطعوم ربوي وامثاله وان اردت بها الجزئيات فلا نسلم ان الانبيا

مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي بل الممكن ان يقال انهم انما كلفوا بما يقدرون على تبليغه بطريق المخاطبة وما ذكروه

مبني على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وهو غير مسلم على ما عرف من اصول اهل الحق والـــــ

مسئلة القايلون بالجواز قايلون بالوقوع الا داود وابنه والقاساني والنهرواني والاكثر بدليل السمع

والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين اقول ـــــ هذه هي المسئلة الثانية وهي ان القايلين

بجواز التعبد بالقياس عقلا اختلفوا في وقوعه اي في ورود التعبد الشرعي به فمنهم من قال لم يرد التعبد به

بل ورد بحظره كداود ابن الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني وذهب الباقون الى ان التعبد الشرعي

به واقع لكنهم اختلفوا في وقوعه هل هو بدليل السمع او بدليل العقل فذهب الاكثر منهم الى انه واقع بدليل السمع

ثم اختلف في ان الدليل السمعي قاطع او ظني فذهب الاكثر بل الكل الى انه قطعي سوى ابي الحسين البصري فانه قال انه

ظني قال ـــــ لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به عند عدم النص وان كانت

التفاصيل احادا والعادة تقضي بان مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وايضا تكرر وشاع ولم ينكر

والعادة تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن ذلك رجوعهم الى ابي بكر في قتال بني حنيفة على الزكوة

ومن ذلك قول بعض الانصار في امّ الاب تركت التي لو كانت هي الميتة ورث الجميع فشرك بينهما

وتوريث عمر المبتوتة بالراي وقول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك نفر

في سرقة ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك كثير اقول ـــــ هذه حجة الجمهور

على مذهب الاكثر وهو ان الدليل السمعي يدل على وقوع التعبد بالقياس مع كونه قطعيا وتقريرها ان

ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به اي بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ما نقل الينا

احادا الا انه لا يقدح في التواتر اي بحسب المعنى والعادة تقضي بان مثل ذلك يعني اجماع مثلهم على مثله لا يكون الا

بقاطع وايضا تكرر يعني العمل بالقياس وشاع وذاع فيما بين الصحابة ولم ينكر والعادة تقضي بان

السكوت في مثله وفاق فمن ذلك يعني فمما ثبت عمل الصحابة فيه بالقياس رجوعهم يعني رجوع الصحابة

الى ابي بكر اي الى قوله في قتال بني حنيفة على الزكوة وذلك لقياسهم خليفة رسول الله على رسول الله في اخذ الزكوة

ورث ام الام دون ام الاب فقد ولدت امراة من ميت لو كانت الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي

الميتة ورث جميع ما تركت الى الشرك بينهما في السدس ومن ذلك توريث عمر المبتوتة بالراي ومن ذلك

قول

قول علي لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة يا امير المومنين ارايت لو اشترك نفر

في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم قال فكذلك وهو قياس القتل على السرقة ومن ذلك الحاق بعضهم

الجد بالاخ وبعضهم بالاب في اسقاط الاخوة وذلك كثير فمنه قياس ابي بكر تعيين الامام بالعهد على

عقد البيعة حتى انه عهد الى عمر بالخلافة ووافقه على ذلك الصحابة ومنه انه لما قيل لعمر ان سمرة

قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها وباعها قال قاتل الله سمرة اما تعلم ان رسول الله ٥

قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها فقاس الخمر على الشحم

في ان تحريمها تحريم لثمنها ومنه قول علي في حد شارب الخمر اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى

افترى فحده حد المفترين فقاس حد الشارب على القاذف ومنه قياس ابي بكر وعمر قول الرجل لزوجته

انت علي حرام على اليمين وقياس زيد وعلي على الطلقات الثلث وقياس ابن مسعود على طلقة واحدة

وقياس ابن عباس على الظهار الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى واذا عرفت ورود التعبد بالقياس فاعلم

ان معنى كوننا متعبدين بالقياس انه يجب لنا العمل به والفتوى للغير وهو المراد من كونه حجة واعلم انه

ايضا اذا علم علية الوصف في الاصل وحصوله في الفرع فهو حجة وفاقا وان ظنا او احدهما فهو حجة في

الامور الدنيوية وفاقا وفي الشرعية خلاف قال ـــــ قالوا نقل اخبار احاد في

قطعي سلمنا لكن يجوز ان يكون عملهم بغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا ان ذلك من غير نكير دليل

ولا نسلم نفي الانكار سلمنا لكنه لا يدل على الموافقة سلمنا لكنها اقيسة مخصوصة والجواب عن الاول

انها متواترة في المعنى كشجاعة علي وعن الثاني القطع من سياقها بان العمل بها وعن الثالث شياعه وتكريره

قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العادة تقضي بنقل مثله وعن الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس

القطع بان العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر اقول ـــــ هذه اسولة واردة على الحجة

المذكورة مع الجواب عنها وتقرير الاسولة ان يقال ما ذكرتم من الوقايع اخبار احاد لا يستفاد الا الظن وكون

القياس حجة امر قطعي لانا تعبدنا فيه بالعلم وهو ايضا اصل من اصول الشريعة واذا كان كذلك استحال

اثباته بتلك الاخبار اذ الاصول لا تثبت فيها سلمنا تواترها واثبات الاصول بها وكون المسلطنية

لكن يجوز ان يكون عملهم يعني عمل الصحابة فيما ذكرتم من الوقايع بغيرها اي بغير تلك الاقيسة لا بغير تلك الاخبار

على ما يشعر به ظاهر كلامه اذ لا وجه ظاهرا وذلك بان يكونوا قد استندوا فيما ذهبوا اليه الى الاجتهاد

في دلالات النصوص الجلية من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح

احد النصين على الآخر والنظر وتقريرا لنفي الاصل ودلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء

وادلة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة النصية لا المتعلقة

بالاستنباط سلمنا ان عملهم بتلك الاقيسة لكنهم بعض الصحابة فلا ينهض الحجة بعملهم سلمنا ان عمل البعض

من غير نكير من الباقين دليل ولكن لا نسلم نفي الانكار ودليل وجوده ما روي عن ابي بكر انه لما سئل عن الكلالة

قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا

قال ابي بكر اي سما اطلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وما روي عن عمر انه

وما روي عن عثمان وعلي انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره
وما روي عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت
ولو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسوله وما روي عن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم
بالقياس احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وما روي عن ابن سيرين انه كان يقول
المقاييس ويقول اول من قاس ابليس الى غير ذلك مما آثرنا الاختصار في ذكره سلمنا نفي الانكار لكنه لا يدل
على الموافقة لما سبق في الاجماع سلمنا دلالته على الموافقة لكنها اقيسة مخصوصة فلعلها كانت من الاقيسة
المنصوص على علتها ونحن نقول به كما قاله النظام والقاشاني والنهرواني والجواب عن السؤال الاول ان تلك
الاخبار متواترة في المعنى كسخاء علي وجود حاتم وعن الثاني القطع من سياقها انه من سيا قبلها الاقيسة
بان العمل كان بها لا بما ذكروه من دلالات النصوص وذلك لانه لا بد لهم فيما ذهبوا اليه من الاحكام في تلك الوقائع
من مستند والا لكانت احكامهم بمحض التشهي والتحكم في دين الله من غير دليل وهو ممتنع بالاتفاق وذلك المستند يمتنع
ان يكون نصا والا لاظهره كل واحد مما اعتمد عليه في النص لقيامه لعذره ورد الغير عن الخطأ لمخالفته على ما
اقتضته العادة الجارية من النظار ولان العادة تحيل على الجمع الكثير كتمان نص دعت الحاجة الى اظهاره
في محل الخلاف وهذا الخلاف ما لو اجمعوا على حكم بناء على نص فانه لا يمتنع عدم نقله اكتفاء بالاجماع ولو
اظهروا لكانت العادة تحيل عدم نقله الينا بحيث لم ينقل النص دل على عدمه واذا لم يكن المستند نصا ولا اجماع
للاختلاف علم انما وقع به الفرض تعين ان يكون قياسا واستنباطا فان قيل لو كان مستندهم ذلك القياس لاظهر كل
واحد علته كما قلتم في النصوص قلنا منهم من صرح بعلته كتصريح علي في قياسه حد الشارب على القاذف بواسطة
الاشتراك في الافترا منهم من نبه عليها كتنبيه عمر في قياسه الخمور على الشحوم على ان العلة في تحريم ثمنها تحريمها
وكتنبيه من شرك بين الجد وابن الاخ على ان العلة في ذلك استواؤهما في الادلاء الى الميت من طرفي العلو والسفل ولذلك
شبهها بالجدولين وكتنبيه من قال ان قوله انت علي حرام طلقات ثلث على ان مطلق التحريم يقتضي نهاية التحريم وذلك
مشترك بينه وبين الطلقات الثلث فلذلك عدى الطلاق الثلث اليه ومن قال انه طلقة واحدة على انه اعتبر فيه
اقل ما يثبت معه التحريم فلذلك الحقه بالطلقة الواحدة ومن قال انه ظهار على انه يفيد التحريم بلفظ ليس موضوعا
للطلاق ولا لفظ الايلاء ومن لم يصرح بذلك اعتمد في ذلك على فتواه وجرى العادة بفهم المستمع وجه المأخذ والشبه
بين محل النزاع وبين الاجماع ولا كذلك النصوص فان الاذهان غير مستقلة بمعرفتها فدعت الحاجة الى التصريح بها وعن
الثالث ان شياعه وتكرره قاطع عادة بالموافقة والاجماع عليه وعن الرابع ان العادة تقضي بنقل مثله فلو انكروا
القياس لنقل قولهم فقد وجدا انكار القياس ممنوع وما ذكروه من صور الانكار فهي منقولة عمن نقلنا عنهم القول
بالراي والقياس فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير اولوية وعند ذلك فيجب حمل
ما نقل عنهم من انكار العمل بالراي والقياس على ما كان من ذلك صادرا من الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان
مخالفا للنص او القواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبد نافيه بالعلم دون
الظن جمعا بين النقلين هذا من جهة الاجمال واما من جهة التفصيل فالمراد من قول ابي بكر تفسير القرآن ولا شك انه مما لا يجال

للراي فيه لاستناده الى محض السمع عن النبي عليه واهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية ومن قول عمر ذم
من ترك الاحاديث وعمل بالراي مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص ومن قول عثمان وعلي انه لو كان جميع
الدين بالقياس ويكون مقصوده المقصود منه انه ليس كل ما اتت به السنن على ما تقتضيه القياس ومن قول ابن عباس
الراي المجرد عن اعتبار الشارع له ومن قول ابن مسعود وكذا من قول ابن سيرين القياس الفاسد جمعا بين النقلين
وعن الخامس ما سبق في الثالث وهو ان الشياع والتكرر من غير انكار يدل على الموافقة عادة وعن السادس
ان القطع حاصل بان العمل بها انما كان لظهور تلك الاقيسة لا لخصوصها كالعمل بغيرها من الظواهر كظاهر الكتاب
والمتواتر ونحوهما فانه ليس العمل به لخصوصه بل لظهوره قال واستدل بما تواتر معناه من ذكر
العلل ليبنى عليها مثل ارايت لو كان على ابيك دين اينقص الرطب اذا جف ولبس بالبين واستدل بالحاق كل زان
بماعز ورد بان ذلك لقوله حكمي على الواحد وللاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ او في الامور
العقلية مع ان صيغة افعل محتملة واستدل بحديث معاذ وغايته الظن اقول هذه شبه اربع
استدل بها على ورود التعبد بالقياس واستضعفها المصنف اما تقرير الاولى وهي الاستدلال بما تواتر
معناه اي بالمتواتر بحسب المعنى وهي من الشبه المتعلقة بالسنة فهو انه ثبت بالتواتر عن النبي عليه السلام وان كانت
تفاصيله آحادا انه كان يذكر العلل في الاحكام ليبنى عليها وهو معنى القياس ولان التعليل موجب لاتباع العلة
اين كانت وهو نفس القياس ومن ذلك ما روي عنه عليه السلام انه لما سالته الجارية الخثعمية وقالت يا رسول الله
ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك قال ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء ووجه الاحتجاج به انه الحق دين الله بدين الادمي
في وجوب القضاء ونفعه وهو القياس ومنه ما روي انه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها
وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم اكلها ومنه قوله لما سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص
الرطب اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن ومنه ما روي عنه عليه السلام انه قال لام سلمة وقد سئلت عن قبلة
الصائم هلا اخبرتيه اني اقبل وانا صائم وانما ذكر ذلك قياسا غيره عليه ومنه قوله في حق محرم وقصت به
ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا ومنه قوله في حق شهداء احد زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك ومنه
قوله في حق الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات ومنه قوله اذا استيقظ احدكم من النوم
الليل فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده ومنه قوله للصيرفي وقع
في الماء فلا تاكل منه لعل الماء اعان على قتله الى غير ذلك من الاخبار المختلفة لفظها المتحد معناها النازل جملتها منزلة
التواتر وان كانت آحادها آحادا واما وجه استضعافها والية اشار بقوله ولبس بالبين فلان حديث الخثعمية
مرسل وخبر واحد ورد في اثبات كون القياس حجة وهو مما يعم به البلوى والمرسل ليس بحجة عند الشافعي وخبر الواحد
فيما يعم به البلوى ليس بحجة عند ابي حنيفة فاجماع من الفريقين على انه ليس بحجة وهذا عام في جميع ما ذكر من الاخبار وبخصه
ان النبي عليه السلام انما ذكر دين الادمي بطريق التقريب لفهم الجارية في حصول نفع القضاء اما ان يكون ذلك بطريق القياس

فلا وأما آخر تحريم الشحوم على اليهود فليس فيه ما يدل على تحريم البيع بالقياس على تحريم الأكل فإن تحريم الشيء أعم من تحريم أكله بل هو تحريم للتصرف فيه مطلقاً وبتقدير أن يكون تحريم الأكل مصرحاً به فالمراد به تحريم التصرف مطلقاً لقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقوله ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم والمراد به المنع من التصرف في ذلك بغير حق وأما الأخبار الدالة على التعليل بالأحكام فلأنه لا يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة إلحاق غير المنصوص به لاشتراكهما في تلك العلة إذ هو محل النزاع وليس في الأخبار ما يدل على الإلحاق بل التعليل إنما كان لتعريف الباعث إلى الحكم ليكون أقرب إلى الانقياد دواعي إلى القبول ولهذا أمكن التنصيص على العلة القاصرة والقياس عليها وبتقدير دلالتها على الإلحاق فلعل العلل فيها منصوصة ومومى إليها ونحن نقول بهذا النوع من القياس كما قاله النظام وقد أجيب عن الأول بأن المهمل والخبر الواحد فيما يعم به البلوى حجة والله لو لم يكن مدرك الحكم فيما سألت الخثعمية عنه القياس على دين الآدمي لما كان التعرض لذكره مفيداً بل كان يجب الاقتصار على قوله نعم وهذا ممنوع لأن التعرض يكون لعبد علة مامر في المسلك الثاني من مسالك العلة لا غير مفيد وعن الثاني بأن الظاهر من إضافة التحريم إلى المأكول تحريم أكله كما أن التحريم المضاف إلى النساء تحريم الوطي وكذا في كل شيء على حسبه وهو المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق فتحريم البيع لا يكون مأخوذاً من مطلق التحريم المضاف إلى الشحوم فلم يبق إلا أن يكون بطريق الإلحاق به وهو معنى القياس وعن الثالث أنه بعد تسليم الدلالة على الإلحاق هو حجة على من أنكر القياس مطلقاً وإن لم يكن حجة على النظام والقائلين بقوله ولما كان في هذه الأجوبة ما لا يخفى من الضعف لا جرم قال المصنف وليس بالبين وأما تقرير الثانية وهي إجماعية فهو أن الأمة أجمعوا أو رجم كل زان محصن قياساً على رجم النبي عليه السلام لماعز وأما وجه استضعافها فإن يقال لا نسلم أن إلحاقهم إنما كان بالقياس لجواز أن يكون لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة أو للإجماع أي على التعميم في مثله على ما قال في المنتهى وأما تقرير الثالثة وهي كتابية فهو أن الاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره وذلك متحقق في القياس من حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع فيكون مأموراً به فيكون مشروعاً سواء كان الأمر للوجوب أو الندب وأما وجه استضعافها فإن يقال لا نسلم أن قوله فاعتبروا يا أولي الأبصار أمر لأن صيغة افعل محتملة لغيره كالتهديد ونحوه سلمناه لكن لا نسلم أن الاعتبار هو الانتقال بل هو الاتعاظ لترتيبه على قوله يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين وإنما يحسن ذلك لو كان المراد به الاتعاظ لا القياس لركاكة قوله يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر ولقوله تعالى وإن لكم في الأنعام لعبرة ولقوله إن في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ إذ المتبادر إلى الفهم من إطلاق هذا اللفظ ولأن القياس لو كان الاعتبار لما صح سلبه عن القياس الذي لا يتفكر في أمر آخرته لكنه يصح أن يقال هو غير معتبر سلمنا إرادة القياس في الآية لكن في الأمور العقلية لا الشرعية سلمناه لكنه مطلق في الاعتبار وقد عمل به فيما العلة فيه منصوصة فلا يبقى حجة سلمنا العموم لكنه قد خص بما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما كلفنا فيه باليقين فلا يبقى حجة وإن بقي حجة في أقل الجمع وإن بقي حجة مطلقاً فيما عدا صور التخصيص لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي عليه السلام فلا يعم من بعدهم سلمناه لكنه ظاهر ظني لا قطعي والمسألة قطعية لا ظنية وأجيب عن الأول بأن صيغة افعل ظاهرة في الطلب وهو لا يخرج عن الوجوب والندب وعن المنع أن الاعتبار من العبور وهو كونه بمعنى الاتعاظ بأنه يقال اعتبر فلان فاتعظ ولو كان بمعناه

أو لإجماع الصحابة على أن حد المحصن الرجم

لما

لما حسن هذا الكلام إذ ترتيب الشيء على نفسه ممتنع وبأن الاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء إلى غيره هو القياس فهو متحقق في الاتعاظ وذلك لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير إلى العلم بحال نفسه فكان في الاتعاظ مأموراً به من جهة ما فيه من ~~الاتعاظ~~ الانتقال وعلى هذا فقد صح الجواب عن الآيتين وعن عدم حسن الترتيب أيضاً لأنه إذا كان الانتقال متحققاً في الاتعاظ وهو القياس فلا نسلم امتناع ترتيب القياس على ما ذكروه وعن صحة قولهم غير معتبر بأنه إنما صح نظراً إلى إخلاله بأعظم المقاصد لا بالنظر إلى كونه قياساً فإنه لا يصح وعن كون المراد القياس في الأمور العقلية بأن الظاهر من حال الشارع مخاطبته لنا بالأمور الشرعية وعن كونه معمولاً به فيما العلة فيه منصوصة أن المنصوص على علته ليس قياساً إلا لأنه يعم جميع صور العلة بالصيغة على ما سنقرره في المسألة الرابعة عشرة من مسائل العموم لأنه مذهب مرجوح بل الصحيح تقريره في آخر المسألة الرابعة وإن سلم أنه قياس فيكون حجة على من أنكر القياس مطلقاً وإن لم يكن حجة على النظام وعن كون العام لا يبقى حجة بعد التخصيص أو يبقى حجة في أقل الجمع ما سبق في مسائل العموم وعن عدم تعميم الخطاب لمن بعد زمن النبي أنه يعم بتقدير الوجود والفهم وإن سلم أنه ليس عاماً بحسب لفظه فهو عام بحسب معناه نظراً إلى انعقاد الإجماع على أن أحكام الخطاب الثابت في زمن النبي عامة في حق من بعده وعند ذلك فلو لم يعم بلفظه وجب أن يعم بمعناه وبتقدير أن لا يعم لا بلفظه ولا بمعناه لكنه حجة على الخصوم في بعض صور النزاع ويلزم منه الحكم في الباقي لعدم القائل بالفصل وعن كون المسألة قطعية أنها ظنية والظني يكفي فيها ولما كان مرجع هذه الأسولة والأجوبة بالآخرة إلى كون المسألة ظنية وكان مذهب المصنف أنها قطعية لا جرم استضعف هذه الطريقة وأما تقرير الرابعة وهي من السنة أيضاً فهو أنه عليه السلام قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً بم تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال أجتهد برأيي والنبي عليه السلام أقره على وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يحبه الله واجتهاد الرأي لا بد وأن يكون مستنداً إلى أصل وإلا كان مرسلاً والرأي المرسل غير معتبر اتفاقاً وذلك الأصل هو القياس لانعقاد الإجماع على انحصار طرقهم في زمن النبي عليه السلام في هذه الثلاثة وأما وجه استضعافها فأن يقال هذا الحديث مرسل وخبر واحد ورد في إثبات كون القياس حجة مع أنه مما يعم به البلوى وقد عرفت الإجماع من الفريقين على أنه حجة والدليل على ضعفه أنه عليه السلام قد ولاه القضاء وذلك لا يكون إلا بعد معرفته إحاطته بعلم معرفة ما به يقضي والسؤال وهو عما يتعلم لا معنى له وأيضاً فإنه وقف العمل بالرأي على عدم وجدان الكتاب والسنة ووقف العمل بالسنة على عدم وجدان الكتاب وكلاهما على خلاف قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين والثاني على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة سلمنا صحته وأنه حجة لكن الاجتهاد دال أي لا بد أن يكون بالقياس كذلك يكون الاجتهاد دفوا الاستدلال بخفي النصوص من الكتاب والسنة وطلب الحكم فيهما وعلى التمسك بالبراءة الأصلية ولفظه غير عام في كل رأي فلا يكون حمله على القياس أولى من غيره سلمنا أن المراد القياس لكن اللفظ مطلق وقد عملنا به في القياس الذي علته منصوصة أو مومى إليها كما قاله النظام سلمنا لكنه حجة في كل قياس لكن قبل إكمال الدين أو بعده على ما قال تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الأول مسلم والثاني ممنوع لأن إكمال الدين إنما يكون باشتمال الكتاب والسنة على تعريف كل ما لا بد من معرفته فلا حاجة إلى القياس بعد

الاكمال سلمنا كونه حجة مطلقا لكن فيما نعتبر في اثباته الظن لا اليقين والقياس ليس من هذا الباب
قلنا الجواب عن الاول انا بينا ان المرسل والخبر الواحد فيما تعم به البلوى حجة واما التولية سواله
عنها بعض فانما كان قبل تولية القضاء ليعلم صلاحيته لذلك وان كان بعد التولية فانما كان بطريق التاكيد بعض
او باعلام الغير باهليته للقضاء واما توقيفه العمل بالراي على عدم وجدان الكتاب والسنة فغير مخالف
لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء اذ المراد منه عدم التفريط فيما ورد من الكتاب لا ان المراد به
بيان كل شيء فانا نعلم عدم اشتماله على العلوم العقلية من الهندسة والحسابية وكثير من الاحكام الشرعية
وبتقدير ان يكون المراد بيان كل شيء لكن لا بطريق التصريح بل المعنى انه اصل لبيان كل شيء فانه اصل لبيان صدق
الرسول في قوله وقوله بيان للقياس وغيره وبه يخرج الجواب عن الآية الاخرى واما توقيفه العمل بالسنة
على عدم الكتاب فالمراد به الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ويجب تنزيله على ذلك ضرورة الجمع بين تقرير
النبي له على ذلك وبين الدليل على جواز نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة وعن السوال الثاني انه يمتنع حمل الاجتهاد
بالراي على الاجتهاد في الاستدلال بخفي النصوص فان قوله فان لم تجد عام في الجلي والخفي بدليل صحة الاستثناء
ورود الاستفهام فتخصيص ذلك بالجلي دون الخفي من غير دليل ممتنع والتمسك بالبراءة الاصلية في نفي الاحكام
الشرعية ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون اجتهاد الراي فيه مستند الحكم وبتقدير ان يكون حجة فذلك معلوم
لكل عاقل فلا يكون مفتقرا الى اجتهاد الراي وعن السوال الثالث انا لا نسلم ان ما كانت علته منصوصة
يكون قياسا على ما سبق في مسائل العموم وان سلمنا انه قياس بما ذكرناه وان لم يكن حجة عند النظام فهو حجة عند غيره
وعن الرابع ان اكمال الدين انما يكون ببيان كل شيء اما بلا واسطة او بواسطة وعلى هذا فلا يمتنع العمل بالقياس
بعد الاكمال لكونه من جملة الوسايط وعن الخامس ان المسلة ظنية ولما كان مرجع هذه الشبهة بعد تسليم
جميع ما فيها انما كان افادتها الظن وهو غير مفيد على ما ذهب اليه المصنف من كون المسلة قطعية لا جرم قال وغايته
الظن يعني غاية هذا وهو لا يفيد المطلوب لان المطلوب هو القطع لا الظن قال ——— مسلة
النص على العلة لا يكفي في التعدية دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاشاني وابو بكر الرازي والكرخي
يكفي وقال البصري يكفي في علة التحريم لا غير لنا القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي
عتق غيره من حسني الخلق اقول ——— هذه هي المسلة وقد يعبر عنها في المشهور ان النص
على علة الحكم هل يكون امرا بالقياس بها ام لا وهو غريب مما ذكر المصنف وهو ان الشارع اذا نص
على علة الحكم فهل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد بالقياس
بها اختلفوا فيه فذهب اكثر الشافعية والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وجعفر بن مبشر وجعفر بن
حرب وبعض اهل الظاهر الى انه لا يكفي وذهب احمد بن حنبل والقاشاني وابو بكر الرازي من
الحنفية والكرخي والنظام والنهرواني الى ان ذلك يكفي في اثبات الحكم بها اين وجدت وان لم
يتعبد بالقياس بها وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوص عليها علة للتحريم كان
التنصيص عليها كافيا في تحريم الفعل اين وجدت وان كانت علة لوجوب الفعل او ندبيته لم يكف

ذلك

ذلك في ايجاب الفعل ولا في ندبيته اين وجدت دون ورود التعبد بالقياس بها والمصنف
اختار المذهب الاول واحتج عليه بان القطع حاصل بان قول من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا
يقتضي عتق غيره من عبيده وان كانوا احسن خلقا واحسن اخلاقا من غانم ولو كان وجود ما نص
على عليته كافيا في اثبات الحكم اين وجدت العلة دون التعبد بالقياس بها لعتق غيره من حسن الخلق
وكيف يكفي مع جواز ان يكون العلة في قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها خصوص اسكار الخمر لما يعلم الله
فيه من المفسدة الخاصة به التي لا وجود لها في اسكار غيرها لا عموم الاسكار لا يقال لا يجوز
ان يكون العلة خصوص الاسكار لان الغالب من العلة المنصوص عليها ان يكون مناسبة للحكم حتى يخرج عن التعبد
والمناسبة في كونه مسكرا لا في كونه خمرا مسكرا ولانه لو امكن اخذ خصوص اضافته الى المحل في التعليل لما صح
التعليل قياس اصلا وهو باطل لانا نقول ——— الجواب عن الاول ان النظر في التعليل الى مناسبة القدر المشترك
والقاطع بما به الافتراق من الخصوصية انما يوجب الاشتراك بين الاصل والفرع اولا فان كان موجبا فهو دليل التعبد
بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجبا للتعدية فلا اثر
لايراده وعن الثاني انه لا يلزم من امكان اخذ خصوص المحل في التعليل ابطال القياس لجواز ان يقوم الدليل على
ابطال اخذه في التعليل في آحاد الصور ومهما لم يقم الدليل على ذلك فالقياس يكون متعذرا فان قيل لا نسلم انه
لا يقتضي ذلك وكيف لا يقتضي مع ان قوله اعتقت غانما لان اصالة ذاكان حسن الخلق ولهذا فان اهل اللسان يحكمون
على قائله بقصد ذلك عند اعتاقه ولقول فسلم ايضا حسن الخلق فلم خصصت بالعتق دونه قلنا لا نسلم دلالته
عليه وذلك لان اللفظ الدال على عتق غانم انما هو قوله اعتقت غانما ولا دلالة له على غيره من العبيد البتة وان قيل
انه يدل عليه من جهة التعليل وهو باطل لجواز ان يكون العلة خصوص حسن الخلق لا عمومه كما مر قولهم ان العقلاء
يفهمون قصده في ذلك بسائر قلنا ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق لها وانما ذلك منهم طلب فائدة تخصيص غانم بالعتق مع
ظنهم عموم العلة التي علل بها واذا لم يعم اللفظ لها فاستحقاق عتق سالم يكون لعدم دلالة اللفظ عليه لا لما يحكى
عنهم ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في حق سالم اذ لو دل اللفظ عليه لكان الاصل اعتبار
لفظه فيعدل لو نظرا الى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها قال ——— قالوا حرمت الخمر لاسكارها
مثل حرمت كل مسكر وهو دال لو كان مثله عتق من تقدم اقول ——— هذه شبهة المخالف القائل بانه يكفي
مطلقا وتقريرها ان قول القائل حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر ولا شك ان قوله الثاني
يقتضي حرمة كل مسكر فكذا القول الاول لانه مثله وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه مثله اذ لو كان مثله عتق من تقدم
اي غير غانم لكنا لم مثلا وذلك لان قوله اعتقت غانما لحسن خلقه على هذا التقدير يكون مثل قوله اعتقت كل عبد لي حسن
الخلق وحينئذ لم يعتق الغير دل على انه ليس مثله قال ——— قالوا لم يعتق لانه غير صريح والحق للآدمي فلا يعتق
بالصريح وبالظاهر اقول ——— هذا منع على الجواب المتقدم وجواب عنه تقريره ان يقال لا نسلم انه لو كان
مثله عتق من تقدم يعني غير غانم وهو سالم في المثال وانما يلزم لو لم يمنع عنه مانع لكون اللفظ غير صريح لانه غير مقتضي
بعمومه عتق غيره وكون الحق للآدمي وانه كان زمانا لان الشارع قيد التصرف في املاك العبد بصريح القول نظرا لهم في عاقبته من

لجواز طروء الندم والبداء عليهم بخلاف تصرف الشارع في الأحكام الشرعية ولهذا فإنه لو قال الشارع حرمت الخمر لإسكاره وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم كل مسكر ولو قال الوكيل بع سالماً لسواده وقس عليه كل أسود فإنه لا ينعقد تصرفه بذلك وتقرير الثاني وهو جواب الجواب أن يقال لا نسلم أنه لا يعتق إلا بالتصريح بل يعتق بالتصريح وبالظاهر وما ذكرناه ظاهر وما ذكروه من الاستشهاد غير صحيح بل لو قال الوكيل مهما ظهر لك أدنى شيء بالاستدلال دون صريح المقال فافعله فإذا قال أعتق غانماً لحسن خلقه وقس عليه فإذا ظهر له أن العلة الجامعة بين غانم وسالم هي حسن الخلق وأنه لا فارق مؤثر بينهما فقد ظهر له أراد به عتق غانم فكان له أن يعتقه وكذا يبيعه إن كانت الوكالة بالبيع قال ______ قالوا لو قال الأب لابنه لا تأكل هذا لأنه مسموم فهم عرفاً المنع من كل مسموم قلنا القرينة شفقة الأب بخلاف الأحكام فإنه قد يخص الأمر لا لذلك أقول ______ هذه شبهة أخرى لهم وتقريرها أن يقال لو قال الأب لولده لا تأكل هذا لأنه مسموم فهم منه عرفاً المنع من كل مسموم وكذا لو قال كل هذا لأنه غذاء نافع فهم منه الأمر بأكل كل غذاء نافع وإنما يفهم منه ذلك لكون أخذ الخصوص مؤثراً في التعليل على خلاف الظاهر في كل التعليلات بل في كلها ولهذا فإن عقلاء العرب إنما نطقوا بالعلة لأن يطردوها في غير المحل الذي أضافوها إليه ولهذا قيد الأسود من قول القائل اضرب هذا الأسود السارق ونضرب السارق وإن كان أبيض ولو أمكن أن يكون الخصوص الإضافة تأثيراً واحتمل أن يدخل في التعليل لما بنا دل الفهم التعميم من ذلك والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق التصرفات العرفية أو يقال ذكر العلة يفيد التعميم عندها عرفاً لأنه لو قال الأب إلى آخره وتقرير الجواب أن يقال لا نسلم أن فهم التعميم كان من اللفظ بل كان القرينة خارجة عنه وهي قرينة شفقة الأب وأن الظاهر من حال الآباء أنهم لا يفرقون بين سم وسم وغذاء نافع وما في معناه من الأغذية النافعة بخلاف ما إذا حرم الشارع شيئاً أو أوجبه فإن العادة الشرعية مطردة بإباحة مثل ما حرم وتحريم مثل ما أوجب لما مر من الجمع بين المختلفات والتفرقة بين المتماثلات وذلك لما علمه الله من اختصاص أحد المثلين بمصلحة مفارقة لزمانه لا وجود لها ومثله إذ ليست المصالح والمفاسد من الأمور التابعة لذوات الأفعال وصفاتها حتى يكون لازمة لها بل يختلف وهذا كله أن قلنا بوجوب رعاية المصالح وإلا فلله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد على ما عرف من أصول أهل الحق قال ______ قالوا لو لم يكن للتعميم تعرى عن الفائدة وأجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون التعميم إلا بدليل أقول ______ هذه شبهة أخرى لهم وتقريرها أن يقال لو لم يكن تعليق الوصف المنصوص عليه للتعميم حتى يثبت الحكم في موضع آخر لعرى التنصيص عليه عن الفائدة لأن اختصاص الخمر بوصف الإسكار ملازم له غير مفارق وكان يكفيه أن يقول حرمت الخمر لا غير وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم لزوم العرو عن الفائدة بل فائدة تعقل المعنى فيه في ذلك الحكم حتى يكون الحكم معقول المعنى لأنه أسرع في القبول وأدعى إلى الانقياد وأيضاً فائدته انتفاء الحكم في محل التنصيص عند انتفائها كانتفاء تحريم الخمر عند زوال إسكارها وصيرورتها خلاً وهذا إذا كان الوصف مناسباً للحكم وإن لم يكن مناسباً فللفائدة الثانية أو لغيرها وقوله ولا يكون التعميم إلا بدليل دفع لوهم من يتوهم أن تعقل المعنى يفيد التعميم إذ التعميم لا يكون إلا بدليل والتعقل لا يدل عليه كما سنبينه قال ______ قالوا الإسكار علة التحريم لعم فكذلك هذا قلنا حكم بالعلة على كل إسكار والخمر والنبيذ سواء وفي بعض النسخ فالخمر والنبيذ سواء أقول ______ هذه شبهة أخرى لهم وتقريرها أن الشارع

لو قال صح

لو

لو قال الإسكار علة التحريم لعم تعليق التحريم كل مسكر فكذلك هذا لأنه مثله وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم أنه مثله لأن قوله الإسكار علة التحريم حكم بالعلة على كل إسكار حتى كأنه قال كل إسكار يوجب التحريم وعلة له وعلى هذا فثبوت الحكم في كل صورة وجد فيها الإسكار يكون بجهة العموم وهو من باب الأسد لا لا القياس لأن الخمر والنبيذ سواء في نسبة العلة المنصوصة إليهما وإذ ذاك فلا يكون قياس أحدهما على الآخر أولى من العكس وهذا بخلاف قوله حرمت الخمر لإسكاره لأنه ليس في قوة قوله كل إسكار يوجب التحريم وعلة له قال ______ البصري من ترك أكل شيء لأذاه دل على تركه كل مؤذ بخلاف من تصدق على فقير قلنا إن سلم فلقرينة التأذي بخلاف الأحكام أقول ______ هذه شبهة أبي عبد الله البصري على أن علة التحريم تعم دون غيرها وتقريرها أن يقال من ترك أكل شيء لأذاه دل على تركه كل مؤذ كما أن من ترك أكل رمانة لحموضتها فإنه يدل على تركه أكل كل رمان حامض بخلاف الإثبات فإن من تصدق على فقير بدرهم لفقره لا يدل على تصدقه على كل فقير كما أن من أكل رمانة لحموضتها فإنه لا يدل على وجوب أكله كل رمان حامض وتقرير الجواب أن يقال لا نسلم أنه يدل على تركه كل مؤذ وإن سلم ذلك فلقرينة التأذي لا لدلالة اللفظ عليه وهذا بخلاف الأحكام إذ لا قرينة تدل على أن العلة مطلق الإسكار مع أنه لا يبعد أن يحرم الله الخمر لشدة خاصة دون غيره من المسكرات لعلمه باشتماله على مفسدة لا يدركها البشر وأما التمثيل بأكل الرمانة فضعيف لأن الداعي إليه كمعين قد يكون حموضة لا مطلق حموضة الرمان حتى يلزمه ترك كل رمانة حامضة ثم لا فرق بينه وبين الفعل لكن إنما لا يجب أكل كل رمانة حامضة لأنه مشروط بالاشتهاء وخلو المعدة وعلم بعدم التضرر به قال ______ مسألة القياس يجري في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية لنا أن الدليل غير مختص وقد حد في الخمر بالقياس وأيضاً الحكم للظن فهو حاصل كغيره أقول ______ هذه هي المسألة الرابعة وهي في جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس وهو مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس خلافاً للحنفية وهو المراد من جريان القياس في الحدود والكفارات على ما ذكر المصنف واستدل عليه بالمعقول والإجماع أما الأول فمن وجهين أحدهما أن الدليل يعني الدليل الدال على جواز التعبد بالقياس غير مختص أي ببعض الأشياء دون البعض ويؤكده تقرير النبي عليه السلام لمعاذ في قوله أجتهد برأيي مطلقاً من غير تفصيل لأنه يدل على الجواز وإلا لوجب التفصيل لأنه واقع في مظنة الحاجة إليه وتأخير البيان عن موقع الحاجة ممتنع وثانيهما أن الحكم للظن على معنى أن الحاكم يثبت للظن لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وهو أي الظن حاصل بالقياس لحصوله بغيره من الظواهر كخبر الواحد وإذا كان كذلك فيجوز إثبات الحدود والكفارات به كما جاز إثباتها بخبر الواحد ونحوه من الظواهر وأما الثاني وهو الإجماع فلأن الصحابة لما تشاوروا في حد شارب الخمر قال علي عليه السلام إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد المفتري فقاس الشارب على القاذف لجامع الافتراء ولم ينقل من أحد من الصحابة نكير فكان إجماعاً وإليه الإشارة بقوله وقد حد في الخمر بالقياس قال ______ قالوا فيه تقدير كأعداد الركعات قلنا إذا فهمت العلة وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش قالوا ادرؤوا الحدود بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة أقول ______ هاتان شبهتان للحنفية مع جوابهما وتوجيه الأولى أن يقال فيه أي في الحد والكفارة أو في المتنازع تقدير لا يعقل لأن الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها كأعداد

انه صح

الركعات ونصب الزكوات والقياس فرع تعقل علة الحكم في الاصل فما لا تعقل له علة من الاحكام فالقياس متعذر فيه كما في الركعات ونحوها وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الحدود والكفارات لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقييد البتة بل قد تفهم العلة الموجبة واذا فهمت العلة وجب اجراء القياس والعمل به كايجاب القصاص بالقتل بالمثقل قياسا على ايجابه بالقتل بالمحدد وكقطع النباش قياسا على قطع السارق حيث فهمت العلة ووجب القياس والاتباع لما مر من الادلة اجاب الامدي عن هذه الشبهة بان الحكم المعدى فيه من الاصل الى الفرع انما هو وجوب الحد والكفارة من حيث هو وجوب وهو معقول والقياس جار فيه لا في التقدير وفيه نظر وتوجيه الثانية ان يقال القياس مما يحتمل الخطأ وهو شبهة والحدود لكونها عقوبات وكذا الكفارات لما فيها من شائبة العقوبة مما تندرأ بالشبهات لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات وتوجيه الجواب بعد تسليم احتمال الخطأ في القياس انه ممنوع على قولنا كل مجتهد مصيب وبعد تسليم ان احتمال الخطأ شبهة لا نسلم ان الظن الغالب لا يسمى شبهة ان يقال انما ذكرتم منقوض بخبر الواحد والشهادة فانه يجوز بالاتفاق اثبات الحدود والكفارات بهما مع احتمال الخطأ فيهما واعلم انه لا مناقضة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس في الكفارات واثباتهم الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان بجامع عموم الافساد للوقاع والاكل لكونه استدلالا لا قياسا لكون العلة مومى اليها في قصة الاعرابي واذا كانت كذلك كان الحكم في الاصل غير ملتفت اليه في اعتبار العلة لاستقلال النص باعتبارها واذا لم يكن ملتفتا اليه لا يكون الحكم في الفرع ثابتا بالقياس بل بالعلة بالقياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل ضرورة اعتبار العلة الجامعة لانه احد اركانه ولا بالنص لعدم دلالته عليه ولا بالاجماع لكونه مختلفا فيه وما ثبت لا باحد هذه الثلاثة فالذي ثبت به هو المعبر عنه بالاستدلال وهذا هو الموعود بيانه في المسئلة الثانية

قال ـــــــ مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لنا انه مرسل لان الفرض تغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وايضا علة الاصل منتفية عن الفرع فلا جمع وايضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها او ضابطا اتحد السبب والحكم وان لم يكن جامع ففاسد اقول ـــــــ هذه من الخامسة وهي في انه لا يصح القياس في الاسباب خلافا لاكثر الشافعية وصورته اثبات كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا واحتج المصنف عليه بحجج ثلث توجيه الاولى ان يقال لو ثبت القياس في الاسباب لثبت القياس بالمناسب المرسل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اي فلان وصف الفرع وهو سببية اللواط في المثال مرسل لان الفرض تغاير الوصفين يعني وصفي الاصل والفرع وهما سببية اللواط والزنا واذا تغايرا فلا اصل لوصف الفرع يشهد باعتباره لان الوصف الذي يشهد باعتباره اصل هو وصف الاصل اعني سببية الزنا وهو يغاير وصف الفرع واذا لا اصل له تشهد باعتباره يكون مرسلا واما بطلان التالي فبالاتفاق وان كان هذا المرسل غريبا بانه لم يكن جنسه القريب ولا البعيد ايضا معتبرا في جنس الحكم كما انه ليس عينه معتبرا في صورة وبما ذكرنا من الدليل في اقسام المناسب لم يكن هذا المثال المرسل غريبا بل كان ملائما ولو قال لان وصف الفرع مرسل اذ لا اصل له لان الفرض تغاير الوصفين لكان اظهر نظرا الى النظم وتوجيه الثانية ان يقال لو ثبت لثبت القياس من غير تحقيق المناط في الفرع والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان علة الاصل وهي حفظ النسب لسببية الزنا منتفية عن الفرع واما بطلان التالي فلانه لا جمع من الاصل وبين الفرع عند انتفاء علة الاصل

عن الفرع بالاجماع قال ـــــــ المنتهي في بيان هذه الملازمة لان الفرض اختلاف الوصفين ولا قطع ولا ظن بتساوي المصلحة مع اختلاف الوصفين ومراده ظاهر لكن عليه سؤال وهو ان يقال احتمال التفاوت في المصلحة وان كان قائما لاختلاف الوصفين لكن احتمال التساوي في المصلحة راجح لان مصلحة الفرع يحتمل ان يكون مساوية لما في الاصل وراجحة ومرجوحة والمساواة حاصلة على التقديرين الاولين دون الثالث ولا خفاء في ان وقوع واحد من احتمالين اغلب وقوعا من احتمال واحد بعينه فكان الجمع اولى ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكرتم من دليل ظهور التساوي في المصلحة لا يخلو اما ان يكون كافيا في الجمع بين الوصفين بالسببية اولا فان كان كافيا فليجمع بين الاصل والفرع في الحكم المرتب على السبب من غير حاجة الى الجمع بالسبب لان المصلحة التي جمعت بين الوصفين بالسببية هي المصلحة المقتضية للحكم المرتب على السبب وان لم يكن كافيا فهو المطلوب وتوجيه الثالثة ان يقال لا يخلو الوصفان من ان يكون بينهما جامع اولا فان كان فلا يخلو اما ان يكون الجامع حكمة او ضابطا ان كانت ظاهرة منضبطة بنفسها او وصفا ضابطا لها ان كانت الحكمة خفية مضطربة فان كان حكمة فلا يخلو اما ان يقال باب الحكمة اذا كانت ظاهرة منضبطة بنفسها يصح تعليل الحكم بها اولا فان لم يصح امتنع التعليل والجمع بين الاصل والفرع بها ولظهور هذا القسم لم يتعرض له المصنف وان صح واليه الاشارة بقوله ان كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها اتحد السبب والحكم يعني في كونهما معلولي الحكمة وذلك لان الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا وعند كون الجامع بينهما حكمة يتحد حكمة السبب والحكم واذا كان كذلك استقلت الحكمة باثبات الحكم المرتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عن توسيطه وان كان ضابطا لها اتحد السبب والحكم ايضا لكن في كونهما معلولي الضابط لان الضابط الذي يكون الوصف به سببا هو الضابط الذي لاجله يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا وعند كون الجامع بينهما ضابطا لها يتحد ضابط السبب والحكم واستقل الضابط باثبات الحكم المرتب على الوصف من غير احتياج الى توسيط الوصف المحكوم عليه بكونه سببا وان لم يكن جامع بين الوصفين على ما ذكرنا من الحكمة او الضابط ففاسد اي الجمع بينهما للاتفاق عليه قال ـــــــ قالوا ثبت المثقل على المحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد العدوان والايلاج في فرج اقول ـــــــ هذه شبهة للشافعية وتوجيهها ان يقال لو لم يصح القياس في الاسباب لم يقع والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه ثبت المثقل على المحدد اي ثبت كون القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص بالقياس على كون القتل بالمحدد سببا او ثبت ايضا كون اللواط سببا للحد قياسا على كون الزنا سببا له وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم بطلان التالي قوله لانه ثبت المثقل على المحدد قلنا ليس من محل النزاع لان كلا منا في سببين اذ الفرض تغاير الوصفين لا في سبب واحد وما ذكرتم كذلك لانه سبب واحد ثبت لهما اي للاصل والفرع بعلة كثبوت سببية القتل العمد العدوان للمثقل والمحدد بعلة واحدة حفظ النفس وكثبوت سببية ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا للزنا واللواط بعلة حفظ النفس على وجه يحفظ النسب واذا كان كذلك كان القياس في المثال الاول في ايجاب القصاص بالجامع المذكور لا في السببية وفي الثاني في ايجاب الحد كما ذكرنا وقس عليه كل ما يورد من هذا القبيل كقولهم جعلتم النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة

[illegible]

قياسا على نية التيمم لان قياس الوضوء على التيمم ليس في الاشتراط بل هو في اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة
للصلوة وهو السبب مع قطع النظر عن خصوصية الوضوء والتيمم ثم الشبهة بعد تسليم ما فيها لا تتوجه على من
لا يقول بوجوب القصاص في الحد بالمثقل واللواط وهم اكثر المخالفين قال ـــــ مسئلة لا يجري القياس في
جميع الاحكام لانه ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضا قد تبين امتناعه في الاسباب والشروط
اقول ـــــ هذه هي المسئلة الرابعة في انه لا يجري القياس في جميع الاحكام خلافا للشذوذ من الناس
حجة الجمهور انه ثبت ما لا يعقل معناه من الاحكام الشرعية كضرب الدية على العاقلة والقياس فرع المعنى لانه فرع
تعقل حكمة حكم الاصل وتعديتها الى الفرع وامتناع الفرع لامتناع الاصل لا يحتاج الى الدليل وايضا فقد تبين في
المسئلة المتقدمة امتناع جريان القياس في الاسباب والشروط كاثبات اشتراط النية في الوضوء مع
انها من الاحكام لما بينا ان حكم الشارع على الوصف بكونه سببا وشرطا حكم شرعي قال في المنتهى وايضا لو جرى
في كل حكم لجرى في الاصل ثم يتسلسل وهو باطل وتقريره انه لو جرى القياس في كل حكم شرعي على معنى انه
لو امكن اثبات كل حكم شرعي بالقياس لجرى في الاصل اي لجرى القياس في حكم الاصل على معنى انه امكن اثباته
بالقياس وكذا اصل اصله الى غير النهاية فيتسلسل وهو باطل وللقائل ان يقول لا نسلم لزوم التسلسل اللازم
امكانه لكن هذا الممتنع لا بد ان امكان المحال محال سلمناه لكن لا نسلم استحالته لانه ليس من طرف المبدا اذ لا
يلزم من امكان بيان كل حكم بالقياس توقفه على القياس لجواز ثبوته بنص واجماع او استدلال وان امكن بيانه
بالقياس واذا لا توقف فلا تسلسل ولا استحالة نعم لو كان مدعاهم ثبوت جميع الاحكام بالقياس لزم الدور
والتسلسل الباطل لكن مدعاهم الامكان على ما يظهر من شبهتهم قال ـــــ قالوا متماثلة فيجب تساويها
في الجائز قلنا قد يمتنع او يجوز في بعض النوع لامر بخلاف المشترك بينها اقول ـــــ هذه شبهة الشذوذ
وتقريرها ان الاحكام الشرعية لدخولها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعي كما سبق في اول الكتاب
متماثلة فيجب تساويها في الجائز اي فيما جاز على بعضها لان ما جاز على بعض المتماثلات جاز على الباقي لكن
القياس جار في بعض الاحكام الشرعية فيجوز في الكل وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انها متماثلة لانها
وان دخلت تحت الحكم الشرعي والحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنس لها عبارتها متنوعة ومتمايزة
بامور موجبة لتنوعها وقد يمتنع القياس او يجوز في بعض النوع اي في بعض الانواع على ما قال في المنتهى
قد يجوز لبعض الانواع ما يمتنع على بعضها لخصائصها بخلاف ما كان للمشترك بينها وقوله لامر اي لامر مختص
بذلك النوع بخلاف المشترك بينها اي بين الانواع او الاحكام فان جاز او امتنع باعتباره على بعض
جاز او امتنع على الباقي ويجوز ان يقرا قوله لامر بخلاف المشترك بينها لامر يخالف على صيغة المضارع من خالف
ويكون معناه لامر مختص هذا تقرير الجواب مع محاذاة ما في المنتهى لكن نظم الجواب ههنا يشعر بتسليم المصنف
اتحاد الاحكام في النوع وعلى هذا فالجواب ان يقال سلمنا تماثل الاحكام واتحادها في النوع لكن قد يمتنع او يجوز
القياس في بعض افراد النوع دون البعض لامر مختص بذلك الفرد لا للمشترك بين الافراد فانه يمتنع او
بخلاف المشترك من الافراد فانه يجب تساويه في الجائز بخلاف الافراد كما قلنا وهو ظاهر وكلام فيه قريب وعلى هذا

يكون

يكون الاحكام الخمسة اصنافا للحكم الشرعي لا انواعا له واعلم ان القياس لكونه مامورا به في قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لا يخرج عن الوجوب على بعض المجتهدين اما عينا كمن نزلت به نازلة من
المجتهدين لا يقوم فيها غيره مقامه مع ضيق الوقت واما على الكفاية وذلك اذا كان كل واحد من المجتهدين
يقوم مقام غيره في تعريف حكم النازلة بالقياس وعن الندب وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقائع
ولم يحدث بعد فان المكلف قد يندب اليه ليكون حكمه معدا وقت الحاجة وهل القياس موصوف بانه دين الله كما قال
القاضي عبد الجبار او ليس بدين كما قال ابو الهذيل او الواجب دين دون المندوب كما قال الجبائي فالحق فيه انه ان
اريد بالدين ما نتعبد به اصلا اي بحكم الاصالة كوجوب الفعل فالقياس ليس بدين لانه ليس مقصود النفس بل الغير
وان اريد به ما نتعبد به مطلقا كان مقصودا بالنفس او لغيره فالقياس دين ولاح لك مما ذكرنا ان هذه المسئلة
لفظية لا حظ للمعنى فيها قال ـــــ الاعتراضات راجعة الى المنع او المعارضة والا لم تسمع وهي خمسة
وعشرون الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ لاجمال او غرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يكلف
بيان التساوي لعسره ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان جيدا وجوابه بظهوره في
مقصوده بالنقل او بالعرف او بقرائن معه او بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال
يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقا فقد صوبه بعضهم واما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن
جنس اللعب اقول ـــــ هذا هو الباب الخامس وهو في الاعتراضات الواردة على القياس وجهات
الانفصال عنها اما الاعتراضات الواردة على قياس العلة وهو ما صرح فيه بالعلة وهي خمسة وعشرون
اعتراضا حاصلها يرجع الى منع مقدمة من مقدمات القياس او معارضة لها وللقياس والا لم تسمع للزوم
صحة القياس حينئذ فالاول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ المذكور وانما يحسن ذلك اذا كان اللفظ
مجملا مترددا بين محامل على التسوية او غريبا لا يعرفه السامع المخاطب ولهذا قال القاضي هو ثابت
في كل استفهام صح عنده الاستفهام والاداة للاستفسار عن الواضح عندا وجهل وصيغه متعددة
فمنها الهمزة وهي ام الباب اذ لا ترد لغير الاستفسار بخلاف غيرها فانه قد يرد لغيره ثم بعد ذلك هل وهي تلي الهمزة
في الرتبة ومنها ما ومنها من واين ومتى وكيف ولم واية وانما قدم سؤال الاستفسار على غيره لكونه كالاساس
وطليعة فان من لا يعرف معنى اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه واذا عرفت ذلك فاعلم ان بيانه يعني بيان الاجمال
وكذا بيان الغرابة على المعترض لانه مدعى والاصل عدم الاجمال وبهذا اندفع قول من زعم
ان بيانه يجب على المستدل محتجا عليه بانه لما كان شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا انتفى الاجمال اذ شرط
في الدليل وبيان شرط الدليل على المستدل لعدم ذلك لان ظهور الدليل وان كان موقوفا على نفي الاجمال لكن الاصل
عدم الاجمال وسؤال الاستفسار يستدعي الاجمال المخالف للاصل فكان بيانه على المعترض لا بان يقول اني ما
افهم منه شيئا مع كونه ظاهرا مشهورا في النسبة اهل اللغة او الشرع لانتسابه الى العناد لعدم خفائه عليه
في الغالب بل بصحته اي بصحة اطلاق اللفظ على متعدد ولا يكلف المعترض بيان التساوي وهو ان يبين
تردد اللفظ بين محامل على السوية لعسره اي لعسر بيان التساوي مفصلا اذ ما من وجه يبين التساوي فيه

الآ وللمستدل ان يقول ولم قلت بعدم التفاوت بينهما من وجه آخر بل يكفيه ان يبين تردده بين محامل فقط ولو قال يعني المعترض في بيان التساوي اجمالا ان التفاوت يستدعي ترجيحًا بامر والاصل عدمه لكان جيدًا ولكفاه ذلك وجوابه يعني وجواب الاجمال بظهوره اي بظهور اللفظ في مقصوده اي مقصود المستدل بالنقل عن اهل الوضع او بعرف اهل الشرع او بقراين مضمومة معه فلا اجمال اذن او بتفسيره ان عجز عن ذلك واما جواب الغرابة فببيان شهرته وانما لم يذكره المصنف لظهوره وقد ذكره في المنتهى حيث قال وجوابه ببيان شهرته فلا غرابة واذا قال يعني المستدل في دفع الاجمال يلزم ظهور اللفظ في احد الاحتمالين دفعًا للاجمال لكونه على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم واذا لزم ظهوره في احدهما وجب اعتقاد ظهوره فيما عيّنه المستدل لضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه اما عند المعترض فلدعواه الاجمال واما عند المستدل فلدعواه ظهوره فيما ادعاه دون غيره او قال يلزم ظهور اللفظ فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقًا كما قلنا فقد صوّبه بعض الائمة ومنع منه آخرون اما الاول فلاستلزامه التجوز الذي هو خلاف الاصل ايضا واما الثاني فلجواز ان لا يكون ظاهرًا في شيء من المحملين والترجيح مع المصوّب لان محذور المجاز اخف من محذور الاشتراك على ما مر في غير موضع ولان الاصل في الالفاظ المستعملة ان تكون لها مدلول ظاهر واما تفسيره يعني تفسير المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب قال في المنتهى فالصحيح انه لا يقبل لانه يؤدي الى الخبط واللعب لكن المشهور قبوله بناء على ان لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء وفيه بعد لا يخفى ظهوره وذلك لان وضع اللفظ انما كان لقصد تحصيل المعنى منه وان يعرف كل واحد ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطًا يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان واذا قبل من كل واحد تفسيره لفظه بما لا يحتمله لغة حالة عجزه عن تقرير كلامه افضى ذلك الى اضطراب اللغة وابطال فائدة وضعها كيف وان اطلاقه لذلك اللفظ دليل ظاهر على انه اراد مدلوله وعدوله عنه عند المنع مشعر بالانقطاع في تقريره قال ——— فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه الطعن او منع الظهور او التاويل او القول بالموجب او المعارضة بمثله فيسلم القياس او يبين ترجيحه على النص بما تقدم مثل ذبح في اهله في محله كذبح ناسي التسمية فيورد ولا تاكلوا فيقول مأول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله على قلب المؤمن سمّى او لم يسمّ او بترجيحه لكونه مقيسًا على الناسي المخصص باتفاق فان ابدى فارقًا فهو من المعارضة اقول ——— هذا هو الاعتراض الثاني وهو فساد الاعتبار اعني مخالفة القياس للنص وانما سمي به لان فساده من جهة عدم اعتباره فقط وذلك لانه لا يمكن اعتبار هذا القياس في ترتيب الحكم عليه لا لفساد في وضعه وتركيبه وهو ان لا يكون على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه لصحة وضعه لانه عبارة عن كونه على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم وهذا كذلك بل لمخالفته النص فقط فعلى هذا كل فاسد الوضع فاسد الاعتبار من غير عكس ولهذا وجب تقديم سوال فساد الاعتبار على سوال فساد الوضع لان النظر الاعم يجب ان يتقدم على النظر الاخص لاشتمال الاخص على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة وذلك مثل قول الشافعية رضي الله عنهم في حل متروك التسمية هذا ذبح صدر من اهله

فی محله

٥

في محله فيحل قياسًا على ذبح ناسي التسمية الذي لا خلاف في حله فيورد اي المعترض وهو الحنفي في المثال النص وهو قوله عز من قائل ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية لبيان فساد اعتبار هذا القياس وجواب هذا الايراد الطعن يعني في سند النص ان امكن وذلك بان يكون النص مثلا خبرًا غير متواتر وان لم يمكن ذلك كالكتاب والخبر المتواتر فالجواب منع الظهور اي منع كون النص ظاهرًا في مقصود السائل وان كان ظاهرًا نصًا كالآية في مقصود المعترض فالجواب التاويل اي فيقول يعني المستدل هو يعني ما لم يذكر اسم الله عليه مأول بذبح عبدة الاوثان لا ذبح المؤمن لانه ذكر اسم الله عليه بدليل ذكر الله على قلب المؤمن سمّى او لم يسمّ او ترجيحه يعني ترجيح المستدل المقيس وهو ذبح المتذكر على المقيس عليه وهو ذبح الناسي لان المتذكر اقرب الى المقصود الذي هو الناسي واذا كان كذلك وذبح الناسي مخصوص من الآية بالاتفاق فيكون ذبح المتذكر مخصوصًا منها ايضًا بالطريق الاولى ويجوز ان يكون الضمير في قوله او بترجيحه للمقيس في المعنى على ما قررنا وعلى التقديرين فهو دليل آخر على كون ما لم يذكر اسم الله عليه مأولًا بذبح عبدة الاوثان وعلى هذا يكون قوله بترجيحه عطفًا على قوله بدليله فكانه قال مأول بما ذكرنا بهذا او بهذا وان لم يمكن التاويل فالجواب القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو مثلثة اقسام على ما سيجيء تقريره واحد الاقسام هو ان يحذف عن الدليل صغرى غير مشهورة كما علله المعترض لان اعتراضه انما يتم بان يقول هذا ذبح لم يذكر اسم الله عليه وما لم يذكر اسم الله عليه لا يحل للآية فهذا لا يحل وعند هذا فلو لم يذكر المعترض الصغرى يسلّم المستدل الآية وينازع في حصول المقصود لانه مقدمة واحدة لا ينتج وهو المراد من الجواب بالقول بالموجب وان ذكرها منع المستدل صدقها بما ذكر من دليل التاويل ولا وان لم يتمش شيء مما ذكرنا فالجواب المعارضة بمثله اي بنص آخر فيسلم القياس يعني للمستدل ان لم يوجد فيها نص كما ذكرنا فالجواب ان يبين يعني المستدل ترجيحه يعني ترجيح القياس على النص بما تقدم من مرجحات القياس على النص في المسألة الثامنة من القسم الرابع في ردّ خبر الواحد فعليك بالالتفات اليه ومنه تعلم ان المراد من قوله او بترجيحه هو ما ذكرنا وليس المراد منه او بترجيح المستدل القياس على النص لانه لا يستقيم من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى اما الاول فلان المراد لو كان ذلك لقال المصنف فيقول هو مأول او مرجوح واما الثاني فلان كون المقيس مجمعًا عليه ليس مما يرجح به القياس على النص على ما يتضح لك عند الالتفات الى ما تقدم فان ابدى فارقًا اي فان ابدى المعترض فارقًا بين المقيس والمقيس عليه اعني بين المتذكر والناسي فهو من المعارضة في الاصل او في الفرع على ما سيجيء بيانها لا من فساد الاعتبار والمراد منه انه يكون سوالًا آخر غير ما نحن فيه وانما ذكر ذلك ليعلم ان ابداء الفارق بين الاصل والفرع ليس سوال فساد الاعتبار بل هو سوال آخر وانما احتاج اليه لان بعضهم مثلوا فساد الاعتبار بالقياس الذي ظهر الفارق فيه بين الاصل والفرع كقياس الكافر على المسلم في صحة الظهار وكقياس الصبي على البالغ في ايجاب الزكوة قال ——— فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل مسح فيسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على الخف وجوابه ببيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته للنقيض من غير اصل من الوجه

المدعى فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا تقدح اذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى يناسب
للاباحة لازاحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس اقول ـــــــ هذا هو الاعتراض الثالث وهو
فساد الوضع وهو على ما فسره عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع
في نقيض الحكم مثل قول الشافعية في اثبات كون تكرار المسح على الرأس مثلا سنة هو مسح فيسن فيه التكرار قياسا
على كون التكرار سنة في الاستطابة ومن تكرار الغسل على الزيادة على المفروض في غسل الوجه ونحوه
اذ هو سنة اجماعا فالجامع كونهما مسحا لا ستلزام الغسل المسح او تكرار المسحات في الاحجار سنة عند الخصم فيورد
المعترض وهو الحنفي ان المسح معتبر في الخف مع كراهة التكرار منه بالاجماع وجوابه ببيان المانع بان يقول
المستدل انما كره التكرار على الخف لتعرضه للتلف بخلاف صورة النزاع وهو يعني هذا السؤال نقض لوجود
المدعى علة مع تخلف الحكم عنه في صورة الخف الا انه نقض خاص وهو انه يثبت النقيض وهو كراهة التكرار
التي هي نقيض سنيته فاذن فساد الوضع عبارة عن كل نقض يثبت النقيض وعند هذا فان ذكره باصله يعني
فان ذكر المعترض النقض مع اصله مستدلا بان يقول هو مسح فلا يسن فيه التكرار كالمسح على الخف فهو القلب ثم
صار السؤال سؤال القلب على ما سيجيء تحقيقه فان بين المعترض مناسبة وصف المستدل وهو الجامع المذكور
في القياس لنقيض حكم المستدل من غير اصل من الوجه المدعى اي من الوجه الذي ادعاه المستدل والمراد انه لو بين
ان هذا الوصف يناسب النقيض من الجهة التي ادعى المستدل انه بها يناسب الحكم فهو القدح في المناسبة اي
في مناسبة المستدل ضرورة ان الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة وصار السؤال
سؤال القدح في المناسبة ومن غيره اي ومن غير الوجه الذي ادعاه المستدل لو بين مناسبته للنقيض
من غير اصل لا تقدح فيها اذ قد يكون للوصف جهتان ككون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لازاحة الخاطر
ويناسب التحريم ايضا لقطع اطماع النفس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الآمدي فسر فساد الوضع بان لا يكون
القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات
من النفي وبالعكس او ان يكون العلة في القياس مشعرة بنقيض الحكم المرتب عليها ثم قال لكن قد يتجه على المثال الاخير
ان يقال اقتضاء العلة لنقيض الحكم المرتب عليها ان كان من جهة اقتضائها للحكم المرتب عليها فيلزمه ان لا يكون وصف
المستدل مقتضيا لحكمه لاستحالة اقتضاء الوصف الواحد من جهة واحدة لحكمين مختلفين ويرجع حاصل
السؤال الى منع دلالة العلة على الحكم وان كان ذلك من جهة اخرى فان لم يكن معتبرة فلا يقع في معارضة جهة المستدل
لكونها معتبرة وان كانت معتبرة فان اورد المعترض ذلك في معرض المعارضة فقد انتقل عن سؤاله الى غيره ووجب
على المستدل الترجيح لما ذكره ضرورة التساوي في المناسبة والاعتبار وان اقتصر على السؤال الاول فلا يحتاج
المستدل الى الترجيح لكونه خاصا بسؤال المعارضة وهذا من مستحسنات صناعة الجدل هذا معنى كلامه فعليك الجمع
بينه وبين كلام المصنف ان امكن وترجيح ما يترجح ان لم يمكن قال ـــــــ منع حكم الاصل والصحيح ليس
قطعا للمستدل بمجرده لانه كمنع مقدمة كمنع العلة والعليته وفي بعض النسخ كمنع العلة في العلية ووجودها
فيتبينها باتفاق وقيل منقطع لانتقاله واختار الغزالي اعتبار عرف المكان وقال الشيرازي لا يسمع فلا يلزمه دلالة

عليه

عليه وهو بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له ان
يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته قالوا خارج عن المقصود الاصلي قلنا ليس بخارج اقول ـــــــ
هذا هو الاعتراض الرابع وهو منع حكم الاصل واعلم انه لما كان النظر في منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفصيل
القياس كان متاخرا عما قبله لكونه نظرا في القياس من حيث الجملة والنظر في الجملة مقدم على النظر في التفصيل ومثاله
قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مثلا مايع لا يرفع الحدث فلا يرفع الخبث كالدهن فيقول الحنفي لا اسلم
ان الدهن لا يزيل النجاسة بل هو عندي مزيل وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل بتوجه هذا المنع عليه و
الصحيح انه ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه اي لان منع حكم الاصل كمنع مقدمة من مقدمات القياس كمنع العلة
اي كمنع وجود العلة في الاصل ومنع كونها علة فيه ومنه تعلم ان النسخة الصحيحة هي قوله والعلية لا
لا قوله في العلية وكمنع وجودها اي في الفرع لان الحكم في الفرع كما يتوقف على هذه الثلثة كذلك يتوقف على
ثبوت حكم الاصل لان كلا ذلك من اركان القياس وكما انه يثبتها اي يثبت احدى هذه المقدمات الثلث عند توجه
المنع عليها باتفاق من غير ان يعد منقطعا كذلك يثبت الحكم في الاصل عند توجه المنع عليه ولا يكون منقطعا صارفا
عن الكلام في افساد صحة القياس اليه وقيل انه منقطع لانتقاله من الدلالة على حكم الفرع الى
الدلالة على حكم الاصل وهو انتقال من مسئلة الى اخرى ولا معنى للانقطاع سوى هذا واختار الغزالي رحمه الله اتباع
عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح اهله في ذلك واختار الاستاد ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع عند ظهور المنع
وعدم الانقطاع عند خفائه لظهور عذره وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي رحمة الله عليه لا يسمع اي المستدل هذا المنع
بل يقول انما قست على اصلي فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد لانه ان قصد اثباته لنفسه فلا وجه للمناظرة فيه وان
قصد اثباته على خصمه فلا يستقيم اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله نعم لو كان الاصل بلفظ عام منقسم الى
مسلم وممنوع فله ان يقول انما قست على المسلم كما لو قال اردت الدهن النجس وحينئذ لا يلزمه الدلالة عليه واذا
دل المستدل على موقع المنع كما لو دل على حكم الاصل في مثالنا فالمختار انه لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة بل له ان يعترض
على دليل المنع اي جوابه اذ لا يلزم من صورة دليل صحته وقيل انه منقطع لتبين فساد المنع وتعذر الاعتراض منه على
دليل المستدل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي وهو الذي تصدى المستدل لاثباته في
اول النظر وهو باطل لانه ليس بخارج عنه لانه كلام في المقدمات على ما سبقت الاشارة اليه وانما يتحقق الانقطاع
في حق كل منهما بعجزه عما يحاوله نفيا واثباتا قال ـــــــ التقسيم وهو كون اللفظ مترددا
بين امرين احدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم
فيقول السبب تعذر الماء او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وحاصله منع بان ولكنه بعد تقسيم واما
نحو قولهم في الملتجي وجد سبب استيفاء القصاص فيجب متى مع مانع الالتجاء الى الحرم او عدمه في حاصله طلب نفي
المانع ولا يلزم اقول ـــــــ هذا هو الاعتراض الخامس وهو التقسيم واعلم اولا ان موقع سؤال التقسيم
ان يكون بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون مقدما على منع وجود الوصف
لدلالة منع الوجود على تعين الوصف المتاخر عن التقسيم وان يكون مقدما على سؤال المطالبة بتاثير الوصف المدعى

علة لكونه مشعرا بالترديد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة بتأثير الوصف مشعر بتسليم كونه محتملا للفظ لا غير ضرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان التخصيص به غير مفيد وايراد ما يشعر بالترديد بعد ما يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضا واذا عرفت ذلك فاعلم ان التقسيم في عرف الفقهاء عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتمالين متساويين احدهما ممنوع والآخر مسلم غير ان المطالبة متوجهة بناء العرض عليه لكونه غير موجود ونحوه قال في المنتهى هو عبارة عن كون اللفظ مترددا بين احتمالين احدهما ممنوع والآخر مسلم ولكنه غير موجود وكأنه انما حذف قيد المتساويين عن حد التقسيم المذكور هنا وثمة لانهما لو تساويا في نفس الامر لما امكن عنه الجواب الذي يقولونه عنه على ما سنحكيه عنهم وكأنهم ارادوا بالمتساويين المتساويين في ظاهر النظر وانما اشترطوا ذلك لان التقسيم كما يتوقف على تردد اللفظ بين احتمالين والا لم يكن للتقسيم معنى لوجوب حمل اللفظ حينئذ على ما هو دليل عليه كذلك يتوقف على تساوي الاحتمالين في ظاهر النظر لانه لو كان ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم ايضا وجه لوجوب حمل اللفظ حينئذ على ما هو ظاهر فيه ممنوعا كان او مسلما وكأن المصنف انما لم يتعرض للمتساويين في هذا المعنى وان كان شرطا لصحة السؤال لكونه معلوما من تردد اللفظ لاشعاره بعدم تعين اللفظ وظهوره في احد الامرين كما انه لم يتعرض في هذا الحد الى المذكور هنا لقولهم والآخر مسلم لا شعاره احدهما ممنوع به ومثاله قولهم في جواز تيمم الصحيح الحاضر عند فقد الماء وجد السبب اي سبب التيمم بسبب تعذر الماء فساغ التيمم فيقول المعترض السبب يعني سبب التيمم هو تعذر الماء مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع والثاني مسلم ولكنه غير موجود اذ الكلام في الحاضر الصحيح وحاصله يعني حاصل سؤال التقسيم منع بالي ولكنه بعد تقسيم وهو ظاهر وانت تعلم مما اسلفناك في السؤال الاول من ان بيان احتمال اللفظ للامرين على المعترض وانه لا يكلف بيان التساوي مفصلا ويكتفي ببيانه اجمالا وان جوابه هو بيان كون اللفظ حقيقة فيما عينه المستدل او ظاهرا فيه بالنقل او العرف او القرائن المنضمة اليه وغير ذلك مما تقدم هنالك ان بيان الاحتمال هنا والاجوبة على ما ذكرنا ثمة لانه ايضا استفسار ولهذا لم يتعرض له المصنف وقد تعرض لهما في المنتهى حيث قال وبيان الاحتمال على المعترض وجوابه اما بتبيين انه لما قصده حقيقة وقد تقوم مثله او ببيان احتمالا آخر وهو المقصود ما لم يكن في التقسيم اما كذا او لا ومعنى هذا الاخير ان يبين المستدل ان للفظ احتمالا آخر غير ما تعرض له المعترض بالمنع والتسليم وهو مقصوده ولكن هذا الجواب انما يتجه لو لم يحترز المعترض عن ذلك وذلك بان يعين محلا ويقول ان اردت هذا فمسلم ولكن لم قلت بناء عليه وان اردت ما عداه فممنوع هذا واما قوله والمختار وروده فالظاهر انه قد سقط عنه ما معناه وان اشتركا في التسليم اذا اختلفا فيما يرد عليهما من القوادح لقوله في المنتهى والصحيح ان التقسيم والا وان اشتركا الى آخره وانما اشترط اختلافهما في القوادح لانهما لو اتحدا فيما يرد عليهما من الاعتراضات مع التساوي في التسليم ~~الى آخره~~ لم يكن للتقسيم معنى لوجوب تسليم المدلول حينئذ وايراد ما يختص به ولانه لم يختلف احد في عدم ورود سؤال التقسيم حتى يقال والمختار وروده نعم لما اشتهر من كلام الفقهاء اشتراط كون احدهما ممنوعا وكان هذا الشرط غير مرضي عند المحققين لصحة

التقسيم

حمل *[margin]*

كما تقدم *[margin]*

التقسيم وان اشتركا في التسليم على الوجه المذكور اراد ان يشير اليه فقال والمختار الى آخره ومن هذا يتنبه لفساد قول من علل وجوب تقديم هذا السؤال على المطالبة بتأثير الوصف بان تأخيرها منه يؤدي الى التناقض وهو منع وجود الوصف بعد تسليمه لاشتمال التقسيم على الاول واشعار المطالبة بالثاني لابتنائه على ان احد القسمين لا بد وان يكون ممنوع الوجود وقد علمت عدم اشتراطه ولو كان كذلك ايضا فانما يلزم التناقض والمنع بعد التسليم لو كان ربما اورد عليه سؤال المطالبة هو القسم الذي منع وجوده في التقسيم ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض كقولهم في وجوب قصاص القاتل الملتجي الى الحرم وجد سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاؤه فيقول المعترض متى اي متى يجب مع مانع الالتجاء الى الحرم او عدمه اي مع كون الالتجاء اليه مانعا عن الاستيفاء اولا والمراد مع وجود المانع او عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت انه لم يوجد المانع فحاصله اي حاصل مثل هذا السؤال وهو ان يذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ عليهما كما مر من المثال العدم تردد لفظ السبب بين ما ذكره من الاحتمالين هو طلب نفي المانع يعني لو اقتصر المعترض على المطالبة ببيان انتفاء المانع ولا يلزم اي الجواب عنه لما تقرر في الاصطلاح من حط مؤنة بيان انتفاء المانع عن المناظر في المنع والمعارضات اما لو لم يقتصر على المطالبة بل اضاف اليه ذكر الدلالة على وجود المانع بان يقول الحرم مانع ويبينه بطريقه فحاصل السؤال يرجع الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم وظاهر ان مثل ما ذكرنا من السؤال ليس سؤال التقسيم لعدم تردد اللفظ على ما هو المفروض ويجاز تعلم مع ما قد علمت انه يمنع قبول سؤال التقسيم بعد سؤال الاستفسار لان المستدل اذ دفع الاستفسار بحيث لا يبقى الاجمال والتقسيم بعده لا يرد ضرورة توقفه على الاجمال وان اجاب عنه بتعيين ما قصده بكلامه فبعد التعيين لا حاجة ابدا الى التقسيم بل يجب الاعتراض على ما عينه دون غيره قال ______ منع وجود المدعى علة في الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع وجوابه باثباته بدليله من عقل او حس او شرع اقول ______ هذا هو الاعتراض السادس وهو منع وجود ما ادعى كونه علة في الاصل ولكون النظر في علة حكم الاصل متفرعا عن حكم الاصل وجب تأخيره عن النظر في حكم الاصل وعن التقسيم لما مر في سواله ومثاله قول الشافعية في ان جلد الكلب لا يطهر بالدباغ حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير فيمنع اي الخصم وجوب غسل الاناء سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه باثباته اي باثبات المدعى علة في الاصل بدليله من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة او بان يفسر لفظه بما لا يمكن للخصم منعه وان كان احتمال اللفظ له بعيدا وذلك كما لو قال في المثال المذكور اعني به ما اذا لم يغلب على ظنه الطهارة هكذا قاله الآمدي وفيه نظر الا ان يقال المراد ان المستدل يقول اعني بوجوب غسل الاناء سبعا من ولوغ الخنزير ما اذا لم يغلب على ظن الغاسل الطهارة بما دونه فيزول النظر وانما تفسيره لفظه بما له وجود في الاصل غير ان اللفظ لا يحتمله لغة فالمختار انه لا يقبل لما مر في السؤال الاول وان ذهب الى قبوله بعض المتأخرين قال ______ منع كونه علة وهو من اعظم الاسولة لعمومه وتشعب مسالكه وفي نسخة ولسعة مسالكه والمختار قبوله والا لادى الى اللعب في التمسك بكل طرد فالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته قالوا عجز المعارض

دليل صحته فلا يسمع المنع قلنا يلزم ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض وجوابه باثباته باحد مسالكه فيرد على
كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتاويل والمعارضة والقول بالموجب. وعلى السنة ذلك والطعن بانه
بانه مرسل او موقوف وفي رواية تضعفه او قول شيخه لم يروه عني وعلى تخريج المناط ما ياتي وما تقدم

اقول ــــــ هذا هو الاعتراض السابع وهو منع كونه اي منع كون المدعى علة علة وانما تاخر عما تقدم
لانه لما كانت العلية صفة للوصف المذكور ومتوقفة على وجوده وجب ان يكون النظر فيها نفيا او اثباتا
متاخرا عن النظر في وجود الوصف وهو يعني هذا السؤال من اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومه اي
لعموم وروده على كل ما يدعى عليته وتشعب مسالكه اي ولتشعب مسالك اثبات كونه علة او لاتساع مسالكه
على ما في النسخة الاخرى وقد اختلف العلماء في قبوله نفيا واثباتا والمختار قبوله والا اي وان لم يقبل ادى بعني
عدم قبول هذا السؤال وهو منع كونه علة الى اللعب بالتمسك بكل طردي اي بكل وصف طردي كالطول والقصر وامثالهما
على ما سيجيء في موضعه لصحة التمسك حينئذ بكل طردي تقية من المستدل بامتناع مطالبته بالتاثير وهو شبه اللعب
ولذلك قال اذى اليه وبطلان ما يؤدي الى الباطل ظاهر وكيف لا وهو يستلزم زيادة مخالفة الاصل والاصل عدمهما
وذلك لان من اصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس عن انا خالفناه فيما ثبت عليته شرعا لاجماع الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين على جواز التمسك به حينئذ فيما لا تثبت عليته شرعا لا يثبت القياس والى هذا اشار بقوله في المنتهى
وايضا فان القياس لم يثبت الا فيما ثبت عليته شرعا ولم يثبت فلا يثبت احتج النافون وقالوا القياس رد فرع الى
اصل بجامع اذ لا معنى للقياس سوى هذا وقد حصل فاذن قد خرج المستدل عن وظيفته اجيبوا بانه رد فرع الى اصل
بجامع تظن صحته اي تثبت عليته شرعا كما قررناه انفا لا بجامع مطلقا فللمعترض المطالبة بكون الجامع كذلك والعجب ان من
تمسك منهم بهذه الشبهة كيف لم يتمسك بها في عدم قبول غيره من الاسئلة اذ لا اختصاص لها بهذا السؤال بل له ان يقول في جواب
الغير القياس هو هذا وقد حصل فاذن المستدل قد خرج عن وظيفته قالوا ايضا عجز المعارض يعني
عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته كالمعجزة فلا يسمع المنع لان المنع من الصحة مع وجود دليلها لا يكون مقبولا
قلنا يلزم مما ذكرتم ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض عن الاعتراض عليه ولا قائل به ثم لو كان عجز المعترض عن
الاعتراض دليل صحة العلة لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل فسادها اذ لا اولوية بل هذا اولى اذ لا يلزم
منه اثبات ما لا نهاية له بخلاف ذلك لانا لو اثبتنا كل ما لا نعرف دليلا على فساده لزمنا اثبات ما لا نهاية له بخلاف
ما لو لم نثبت كل ما لا نعرف دليلا على صحته ولا قائل به ايضا وجوابه يعني وجواب هذا السؤال بناء على وجوب قبوله
على ما هو المذهب المختار باثباته اي باثبات كونه علة باحد مسالكه اي مسالك اثبات العلة على ما سبق مشروحا في الباب
الثاني فيرد اي عند اثبات العلة باحد تلك المسالك ما هو شرط اي في صحة ذلك المسلك فعلى ظاهر الكتاب اي فيرد عليه
عند التمسك به في كون الوصف علة الاجمال اي كون اللفظ مجملا بين شيئين فصاعدا فلا يصح التمسك به اذ شرطه
الظهور في المقصود والتاويل اي كون الاية مؤولة بغير ما ذكرته معناها مع انه لا يدل على العلية او بناء فيها
والمعارضة اي بظاهر اخر من الكتاب دال على ما ينافي مدلول الظاهر الاول والقول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع
اما بان نقول سلمنا دلالة الظاهر الذي ذكرت على ما ذكرت ولكنه ليس محل النزاع ولا ملزومه وهذا هو القسم الاول من الموجب

او لكنه

او لكنه يدل على بطلان ما توهمت انه ماخذ وهو القسم الثاني منه وهو ان يستنتج ابطال ما يتوهم انه
ماخذ الخصم واما بان يقول سلمنا دلالته على عليته وصف مخصوص لكن لا نسلم ان الوصف المتنازع فيه مخصوص
مثله وهذا هو القسم الثالث منه وهو ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة على ما نقدمه في السؤال الثاني وعلى
السنة اي ويرد عليها عند التمسك بها في اثبات العلة ذلك اي ما ورد على ظاهر الكتاب وزيادة وهي الطعن
في الخبر بانه مرسل او موقوف على ما مر تفسيرهما وبيانهما في مباحث السنة وفي رواية تضعفه اي وبانه ورد في رواية
تضعفه فلا يصح التمسك به اذ او قول شيخه لم يروه عني تقديره والطعن في الخبر بانه قول شيخه لم يروه عني
وعلى هذا فالضمير المنصوب ضمير الشان والحديث وعلى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذات
الوصف لا بنص ولا بغيره يرد عند التمسك به في كون الوصف علة على ما نقدم بيانه في المسلك الرابع من
مسالك اثبات العلة ما تقدم هناك وما ياتي يعني في الاعتراض التاسع قال ــــــ عدم التاثير
وقسم اربعة اقسام عدم التاثير في الوصف مثاله صلوة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب لان عدم القصر في نفي التقديم
طردي فيرجع الى سؤال المطالبة الثاني عدمه التاثير في الاصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح كالطير
في الهواء فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضة في الاصل الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله في المرتدين
مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع الى الاول الرابع عدم
التاثير في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا تنكح كما لو زوجت من غير كفؤ وحاصله كالثاني وفي المنتهى كالثالث
وكل وصف جعل وصفا في العلة مع اعترافه بطرده مردود خلافا وغيره على المختار فيهما اقول ــــــ هذا هو
الاعتراض الثامن وهو عدم التاثير ومؤداه وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم ونفيه وقد قسمه
الجدليون اربعة اقسام احدها عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف الماخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة
فيه ولا شبه ومثاله ما يقال في صلوة الصبح صلوة لا تقصر فلا تقدم اي اذانها على وقتها كالمغرب لان عدم
القصر في نفي التقديم طردي لا مناسبة فيه ولا شبه فيرجع اي حاصل هذا السؤال الى سؤال المطالبة عن كون الوصف
علة وسؤال المطالبة يغني عنه وجوابه جوابه فلا يجتمعان الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون
الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره ومثاله ما اذا قال المستدل في عدم
صحة بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح اي بيعه كالطير في الهواء فان العجز عن التسليم الموجود في الاصل
مستقل اي بالحكم المذكور وحاصل هذا النوع هو المعارضة في الاصل على ما سياتي بجوابها وهو جوابه وذلك
لان عدم الصحة في الاصل اذا كان ثابتا بالعجز لا يثبت بعدم الرؤية بناء على امتناع دليل الحكم الواحد بعلتين
وهذا انما يقبله من يقول بامتناع التعليل بعلتين واما من يقول بجواز التعليل بعلتين كالاستاذ ابي اسحق
الاسفرائني ومن تابعه فلا يقبله ويرده مصيرا منهم الى انه اشارة الى علة اخرى في الاصل وهو غير ممنوع الثالث
عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل ومثاله ما اذا قال المستدل في
المرتدين اذا اتلفوا اموالنا في دار الحرب هم مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان اي لا يجب عليهم الضمان
كالحربي فانه لا يجب عليه الضمان اذا اتلف اموالنا او اسلم ودار الحرب عندهم يعني عند الخصوم طردي لان الاتلاف في

من اسلام المسلك وغيره

في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان ضرورة الاستواء في الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام
وحاصل هذا القسم يرجع الى الاول يعني الى عدم التأثير في الوصف هذا اذا كان الوصف طرديا بالنسبة
الى الحكم اما ان كان بالنسبة اليه فيرجع الى السؤال الاول الرابع عدم التأثير في الفرع وهو ان يكون الوصف
المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا ومثاله ما اذا قال المستدل في مسئلة ولاية المرأة
زوجت نفسها من غير كفو على ما صرح به في المنتهى فلا يصح اي نكاحها كما لو زوجت من غير كفو لاشتراكهما في
انه نكاح لم يراع الولي فيه كفاءة الزوج وذلك لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم المذكور
وهو بطلان النكاح غير انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو
وغير الكفو وحاصله كالثالث على ما في المنتهى وهو عدم التأثير في الحكم وذلك لان تزويجها نفسها مستقل
بعدم الصحة لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وقوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها
باطل فنكاحها باطل او كالثاني على ما في هذه النسخة وهو عدم التأثير في الاصل لان التزويج من غير كفو هو غير المعتبر
اذ المؤثر في عدم الصحة فيه مباشرتها للتزويج لا كونه نكاحا لم يراع الولي فيه كفاءة الزوج واذا عرفت
ذلك فاعلم ان هذا النوع مما اختلف في قبوله ايضا كالثاني فرده قوم مصيرا منهم الى منع جواز الفرض في الدليل
مطلقا وقبله من لم يمنع من ذلك واختار المصنف ان كل فرض جعل يعني المستدل وصفا في العلة مع اعترافه بطرده
فهو مردود وان لم يكن كذلك فهو مقبول وفيه نظر قال ——— القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة
او مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلا او اجمالا كما سبق اقول ——— هذا هو الاعتراض التاسع وهو
القدح في المناسبة يعني في مناسبة الوصف المعلل به وذلك بما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة
منه وجود مفسدة مساوية لها او راجحة عليها وجواب هذا الاعتراض بالترجيح اي ترجيح المصلحة على
المفسدة اما بطريق تفصيلي او بطريق اجمالي كما سبق في المسلك الرابع في اثبات العلية وهو انه لو لم يقدر رجحان
المصلحة على المفسدة لزم التعبد بالحكم وهو خلاف الاصل لما مر هنالك قال ——— القدح
في افضاء الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المؤدي الى الفجور فاذا
تأبد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح افضى الى الفجور
والنفس مائلة الى الممنوع وجوابه ان التأبيد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبيعي كالامهات اقول ———
هذا هو الاعتراض العاشر وهو القدح في افضاء الحكم الى ما علل به من المقصود وذلك كما لو علل المستدل حرمة
المصاهرة على التأبيد اي في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب يعني بين الرجال والنساء كالزوج وام
زوجته مثلا المؤدي الى الفجور اي الزنا فاذا تأبد بتحريم المصاهرة انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات
الهم بها والنظر اليها المفضية الى ذلك اي الفجور فيقول ——— المعترض هذا الحكم غير صالح لافضائه الى هذا المقصود
بل سد باب النكاح افضى الى الفجور والنفس مائلة الى الممنوع كما قال عليه السلام لو منع الناس عن فت البعرة لفتوها وكما قيل
الانسان حريص على ما منع الى غير ذلك من الاخبار والآثار وجواب هذا الاعتراض ان التأبيد يعني تأبيد حرمة المصاهرة
يمنع اي من النظر الى المرأة بشهوة عادة بما ذكرناه من انسداد باب الطمع فيصير اي الامتناع العادي على مر الزمان
كالامتناع

كالامتناع الطبيعي كما في الامهات والاخوات واشكالهما قال ——— كون الوصف خفيا كالرضا
والقصد والخفي لا يعرف الخفي وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال اقول ——— هذا
هو الاعتراض الحادي عشر وهو ان يكون الوصف المعلل به امرا خفيا لكونه من الاوصاف الباطنة
التي لا يطلع عليها بانفسها كالرضا والقصد فاذا علل المستدل ثبوت الحكم كالبيع مثلا برضا المتعاقدين
عليه يقول المعترض هو من الاوصاف الخفية والخفي لا يعرف الخفي اي الحكم الشرعي اذ من شرط المعرف ان
يكون اجلى من المعرف وجوابه ضبطه اي ضبط ذلك الخفي بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة الدالة
على الرضا كالايجاب والقبول في البيع ونحوه والافعال الظاهرة الدالة على القصد قال ———
كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه او بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه اقول ———
هذا هو الاعتراض الثاني عشر وهو ان يكون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم و
المقاصد مثل الحرج والمشقة والزجر وامثالها فانها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال واذا
كان كذلك فللمعترض ان يقول هذه الاوصاف مما يضطرب وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه رد الناس الى
المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرج عن الناس في البحث عنها وللاضطراب في الاحكام عند اختلاف
الصور باختلافها في هذه الاوصاف وجوابه اما ببيان انه اي الوصف منضبط بنفسه او بضابطه
كضبط الحرج بالسفر ونحوه كالمرض قال ——— النقض كما تقدم وفي تمكين المعترض من الدلالة على
وجود العلة اذا منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ما لم يكن طريق اولى بالقدح فالاول او لو دل
المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل النقض ثم منع وفي نسخة ثم منع وجودها فقال المعترض ينقض
وفي نسخة فنقض دليلك لم يسمع لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال دليلك اما انتقاض
علتك او انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلالة ثالثها يمكن ما لم
يكن طريق اولى والمختار لا يجب الاحتراز من النقض وثالثها الا في المستثناة وفي نسخة في المستثنيات لنا انه
سئل عن الدليل وانتفاء المعارض ليس منه وايضا فانه وارد وان احترز اتفاقا وجوابه ببيان معارض
اقتضى نقيض الحكم او خلافه كالعرايا وضرب الدية او لدفع مفسدة اكل الميتة للمضطر فان كان في
التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم اقول ——— هذا هو الاعتراض الثالث عشر
وهو النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنها كما تقدم ومثاله قول الشافعية في مسئلة زكوة
الحلي مال غير نام فلا تجب فيه الزكوة كثياب البذلة فيقول المعترض هذا ينتقض بالحلي المحظور فانه غير نام
ومع ذلك فان الزكوة تجب فيه فيقول المستدل لا اسلم ان الحلي المحظور غير نام وعند هذا فلا يتم النقض كما
لا يتم عند منع تخلف الحكم ايضا لان النقض انما يتم بهما اعني بوجود المدعي علة مع التخلف واذا عرفت
ذلك فاعلم ان في تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة يعني في النقض اذا منع يعني المستدل وجودها
فيه مذاهب اربعة احدها التمكين مطلقا اذ به يتحقق انتقاضها ويهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره

من الاعتراضات وثانيها المنع منه مطلقا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا
ويدل على هذين المذهبين قوله وثالثها ورابعها لانه اذا كان الثالث والرابع هو التفصيل علم ان الاول والثاني
هما القول بالتمكين والمنع منه مطلقا وثالثها يمكن اي المعترض من الدلالة ما لم يكن ثم اي الحكم المختلف فيه حكما شرعيا
ورابعها يمكن ما لم يكن طريق اولى اي من النقض بالقدح اي في كلام المستدل تحقيقا لفائدة المناظرة وان كان له طريق اولى
فلا يمكن منه لما ذكر المانع مطلقا وهذا هو اختيار الآمدي واما الثالث فما وجدته في شيء من الكتب وقال في المنتهى
بهذه العبارة ولو تمكين اي المعترض من الدلالة على وجود العلة عند منع المستدل ثالثها يمكن ما لم يكن حكما
شرعيا فاذا رجح بتوسعه الحكم منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارها ايضا
والذي يلوح لي في تقريره ان يقال يمكن المعترض من الدلالة على وجود العلة ما لم يكن الحكم المختلف فيه شرعيا
بان كان عقليا مثلا تحقيقا لفائدة المناظرة بخلاف ما لو كان حكما شرعيا فانه لا يمكن منه لان التمكين لا يجديه
نفعا وذلك لان المعترض لو بين وجود المدعى علة في النقض قال المستدل تخلف الحكم عنها في النقض لا يبطل العلية
فيما وراء صورة المخالفة على ما مر وذلك لجواز ان يكون التخلف لمانع او لفوات شرط واذا جاز هذا وجب
الحمل عليه جمعا بين الدليلين اعني التخلف ودليل الاستنباط وهذا لا يتمشى في العلة العقلية فلذلك قال ما لم يكن
حكما شرعيا هذا ان لم يكن النقض على اصل المستدل خاصة وان كان كذلك كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر
باع مال الربا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي هذا منتقض على اصلك
بالعرايا فانه يصح وان باع مال الربا بجنسه متفاضلا فله ترجيح آخر غير ما ذكرنا وهو ان نقول النقض
انما هو من قبيل المعارض للدليل لعلة وتخلف الحكم عن العلة انما هو على مذهب احد الفريقين وثبوت الحكم على وفق
العلة المعلل بها بالاتفاق ولا مساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه فلا يقع في معارضة دليل العلة ويمكن
ما ذكرنا من الوجهين يرجح العمل بالمناسبة على العمل بالتخلف لا بما ذكره جماعة وهو ان العمل بالمناسبة اولى
لما فيه من توسعة الحكم وهي اولى من التضييق لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فان للمعترض
ان يمنع دلالة المناسبة على التوسعة فان الدال عليها هو الدليل الدال على وجوب التعدية عند ظن العلية
بالمناسبة اعني دليل كون القياس حجة ولو سلم دلالة المناسبة على التوسعة فله ان يعارض بان الاصل
انتفاء الاحكام وان يعارض ايضا بان التوسعة اعتبار العلية والاصل عدمها والى هذا اشار بقوله فان رجح
يعني المستدل العمل بالمناسبة على العمل بالتخلف بتوسعة الحكم منع الدلالة اي دلالة المناسبة على التوسعة و
لو سلم يعني دلالة المناسبة على التوسعة عورض بان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارها ايضا اي وعورض
باعتبار العلة ايضا هذا ما لاح لي ولكن ان ترك على ما يلوح لكان اولى مما ذكرنا قالوا ولو دل
المستدل على وجود العلة يعني في محل التعليل بدليل هو موجود في محل النقض كقول الحنفي في مسئلة تبييت
النية وتعيينها اتى بمسمى الصوم لانه عبارة عن الامساك مع النية فوجب ان يصح كما في محل الوفاق او
قول المعترض هو منتقض بما اذا نوى بعد الزوال ثم منع يعني المستدل وجودها يعني وجود العلة في محل النقض
فقال المعترض ينتقض دليلك اي ينتقض ما دللت به على وجود العلة في محل التعليل بما ذكرنا او ينتقض ما ذكرنا
دليلك

دليلك لم يسمع منه لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وفيه اي وفي عدم سماعه نظر اذ الواجب سماعه
لان غرض المعترض القدح فيما ادعى المستدل كونه علة وهو قد يكون تارة بالقدح فيها وتارة بالقدح في دليلها
فسماع احدهما دون الآخر لا وجه له ويمكن ان يكون الوجه في عدم سماعه ان القدح في دليل العلة لا يستلزم
القدح في العلة اذ لا يلزم من انتفاء مدرك واحد انتفا جميع المدارك لكنه ليس بشيء اذ العلم او الظن بالعلة انما
يحصل من دليلها فالقدح فيه يستلزم القدح في عليتها بالنسبة الينا الذي هو المطلوب لا في عليتها في نفس الامر
ليمنع لزوم القدح وايضا لو لم يسمع القدح في دليل العلة ادى الى اللعب كما قال في الاعتراض السابع اما لو قال
يعني المعترض للمستدل ابتداء يلزمك اما انتقاض علتك او انتقاض دليلها كان متجها وانما لزمه احد الامرين لانه ان
اعتقد وجود الوصف في النقض انتقض علته وان لم يعتقده فيه انتقض دليلها وانما كان متجها لانه لا انتقال فيه من شيء
الى آخر بالكلية بخلاف ما قبله ولو منع المستدل تخلف الحكم لئلا يتوجه عليه النقض على ما قلنا في تمكين المعترض من الدلالة
يعني في تخلف الحكم مذاهب ثلثة كما مر في تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة في النقض وقد عرفت ما فيه فلا
وجه لاعادته مثاله قول الشافعية في مسئلة الثيب الصغيرة لا يجوز اجبارها كالثيب البالغة فيقول المعترض
هذا منتقض بالثيب المجنونة فانه يجوز اجبارها فيقول المستدل لا نسلم جواز اجبار الثيب المجنونة والحق
ان تخلف الحكم عن العلة لو كان على اصل المعترض خاصة ثم قال هذا الوصف مما لم يطرد على اصلي فلا يلزمني
الانقياد له فانه لا يتجه اصلا لكون العلة حجة عليه في كل ما بنا زع ولو كان مذهبه في صورة النقض حجة
في ذلك الاحتجاج لكان مذهبه في محل النزاع حجة وهو باطل واذا عرفت ذلك فاعلم ان العلماء اختلفوا
في انه هل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض فمنهم من قال بوجوبه لقربه من الضبط وبعده عن النشر
ولان انتفاء الحكم في النقض لا بد وان يكون لمعارض والا لما كان الوصف علة لما سبق تقريره في تخصيص
العلة واذا كان كذلك فيجب نفيه في الدليل لان المناظر تلو الناظر وليس للناظر الجزم بالحكم عند ظهور سببه
دون ظهور انتفاء معارضه فكذلك المناظر غير انا اسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه فبقينا
فيما عداه على حكم الاصل واليه اشار في المنتهى بقوله الموجب لو لم يحترز لا نتشر على جزء العلة لان ما به الاحتراز
جزؤه عنده ومنهم من قال بعدم وجوبه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بانه اي بان المستدل انما سئل
عن الدليل اي الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس منه اي من الدليل لان الدليل هو المؤثر وهو الوصف
لا غير ولانه اي ولان النقض وارد اتفاقا وان احترز فلا حاجة اليه لكونه ملغى ولقائل ان يقول لا نسلم
ان انتفاء المعارض المتفق عليه ليس من الدليل فان الدليل عندي هو الوصف مع انتفاء المعارض المذكور
ويمكن ان نقرر حجة المصنف على وجه يندفع عنه هذا وهو ان يقال ما يقع به الاحتراز عن النقض لا بد
وان يكون خارجا عن اجزاء العلة والا لما كانت العلة علة دونه وما مثل هذا لا خلاف في وجوب
ذكره في العلة لعدم تمامها دونه ومن نازع فيه فقد نازع في انه هل يجب على المستدل ذكر العلة ام لا
واذا كان خارجا عنها فلا يخلو اما ان يكون مشيرا الى انتفاء المعارض اولا فان كان فقد تعرض لما لم يسئل
عنه لكونه مسئولا بعد السؤال عن الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس منه بما وقع به الغرض وان لم يكن

فلا يندفع النقض لانه عبارة عن وجود العلة ولا حكم فاذا كان المذكور خارجا عن العلة ولم يكن فيه اشارة
الى نفي المعارض كانت العلة ما دونه وقد وجدت في النقض ولا معارض فيتجه النقض حينئذ ومنهم من فصل وقال
يجب الاحتراز في غير الصورة المستثناة او الصور المستثنيات على ما في النسخة الاخرى مصيرا منه الى ان المحترز عنه في
غير المستثناة جزء العلة قال في المنتهى والمفصل راى المنفي في غير المستثنيات جزءا فيرجع النزاع لفظيا واعلم
ان ورود النقض على سبيل الاستثناء لا يفسد العلة المعلومة كعلمنا بان البريء عن الجناية لا يؤخذ بضمانها مع
انتقاضه بوجوب الدية على العاقلة ولا المظنونة كالتعليل بالطعم ونقضه بالعرايا لانه لما ورد على كل مذهب
كان مجامعا لما هو عليه ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا قياس عليه ولا ينافي قضيته وجوابه يعني جواب النقض ببيان معارض
في النقض اقتضى نقيض الحكم المختلف فيه او خلافه لمصلحة اولى يفوت لولا الاستثناء كما في مسئلة العرايا وضرب الدية
على العاقلة او لمفسدة اكد كحل الميتة للمضطر والا بطل التعليل لان انتفاء الحكم اذا لم يظهر مانع كان لعدم المقتضي
كما تقدم هذا كله فيما اذا كانت العلة مستنبطة فان كانت منصوصة بظاهر عام وقد تخلف الحكم عنها في النقض حكم
بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم في النقض من وجوب تقديره قال ——— الكسر وهو نقض المعنى والكلام
فيه كالنقض اقول ——— هذا هو الاعتراض الرابع عشر وهو الكسر وهو نقض المعنى يعني وجود الحكمة
المقصودة مع تخلف الحكم عنها والكلام فيه عند منع المستدل وجودها او تخلف الحكم عنها وفي تمكين المعترض من
الدلالة كالكلام في النقض فعليك بالالتفات اليه ونقله الى هاهنا قال ——— المعارضة في الاصل بمعنى آخر
اما مستقل كمعارضة الطعم بالكيل او القوت او غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح والمختار
قبولها لنا لو لم تكن مقبولة لم يمتنع التحكم لان المدعى علة ليس باولى بالجزئية او بالاستقلال من وصف المعارضة
فان رجح بالتوسعة منع الدلالة ولو سلم عورض بان الاصل انتفاء الاحكام وباعتبارهما معا وايضا فلا ثبت
مباحثهم ان الصحابة كانت جمعا وفرقا قالوا استقلالها بالمناسبة يستلزم التعدد قلنا تحكم باطل كما لو اعطي قريبا
عالما اقول ——— هذا هو الاعتراض الخامس عشر وهو المعارضة في الاصل بمعنى آخر غير ما علل به
المستدل وسواء كان مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير ذلك
مستقل لكن على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل
بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل وهو القتل بالمحدد وقد اختلف الجدليون في قبولها فمنهم من قبلها واوجب
جوابها وهو اختيار المصنف واحتج عليه بحجتين توجيه الاولى ان يقال لو لم يكن يعني المعارضة في الاصل على الوجه
المذكور مقبولة لم يمتنع التحكم والتالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم واما الملازمة فلانها لو لم تقبل كان الحكم بكون
المدعى علة وهو وصف المستدل مستقلا بالتعليل لا جزءا من العلة وهو تحكم لان المدعى علة ليس اولى بالاستقلال من
الجزئية لانه كما احتمل ان يكون كل واحد من وصفي المستدل والمعارضة علة لدلالة المناسبة على استقلال كل منهما بالعلية
كذلك احتمل ان يكون المجموع علة بالمناسبة ايضا ولا يخفى ان قوله من وصف المعارضة بعد قوله لان المدعى علة ليس باولى
بالجزئية او بالاستقلال والمعنى ان وصف المستدل ليس اولى باحدهما من وصف المعارضة زيادة لا يحتاج اليها مع
كونها مضرة ايضا اذ فيه تسليم استقلال وصف المستدل بالعلية على ما يظهر عند امعان النظر فان رجح يعني المعلل

استقلال

استقلال الوصف المدعى علة على عدم استقلاله بالتوسعة اي بدلالة الاستقلال على اتساع الاحكام وتعميمها
لشمول الحكم وهو وجوب القصاص مثلا في القتل بالمثقل والمحدد منع يعني المعترض الدلالة اي دلالة استقلاله
على التوسعة والبيان ما مر من قبل ولو سلم يعني الدلالة رجح الجزئية على الاستقلال بانها توافق النفي الاصلي
لان الاصل انتفاء الاحكام وبانها يستلزم اعتبارهما معا اعني اعتبار وصفي المستدل والمعترض وهو اولى من
اعتبار احدهما دون الاخر للزوم التحكم لغيرنا وبهما في الاقتضاء بالمناسبة واليه اشار بقوله عورض بان الاصل
انتفاء الاحكام وباعتبارهما معا وتوجيه الثانية ان مباحث الصحابة رضي الله عنهم اجمعين كانت جمعا و
فرقا منها ان عمر رضي الله عنه لما شاور عبد الرحمن بن عوف في قصة المجهضة قال انك مؤدب ولا ارى عليك شيئا فقال علي
عليه السلام ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطا ارى عليك الغرة شبهه عبد الرحمن بالتاديب وفرق علي بان
التاديب التعزيري لا يجوز فيه المبالغة الى حد الاتلاف الى غير ذلك من الوقائع وشاع وذاع من غير نكير من
احد فكان اجماعا والمعارضة في الاصل ايضا فرق لان المستدل جمع والمعترض فرق فتكون مقبولة بالاجماع قال
في المنتهى لانها فرق او مستلزمة له وسيتضح معنى هذا الكلام ومنهم من ردها محتجا عليه بانها لو قبلت
لامتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين والتالي باطل على ما تقدم بيانه فكذا المقدم واما الملازمة فلان استقلال
كونهما كل واحد من وصفي المستدل والمعترض بدلالة المناسبة عليه يستلزم التعدد اعني كون كل واحد منهما علة وعند
ذلك لو قبلت كان لان ثبوت الحكم في الاصل باحدى العلتين يكون منافيا لثبوته بالاخرى واجيب عنه بان الحكم
بعلية كل منهما تحكم باطل لاحتمال ان يكون العلة المجموع كما تقدم الا ترى انه لو اعطي واحدا قريبا له عالما فقيرا
فانه لا يجزم القول بعلية كل واحد من القرابة والعلم وان دلت المناسبة على استقلال كل منهما حذرا عن ارتكاب
التحكم لاحتمال كون العلة مجموع القرابة والعلم فكذا ما نحن فيه قال ——— وفي لزوم بيان نفي الوصف عن
الفرع ثالثها ان صرح لزم لنا انه اذا لم يصرح فقد اتى بما لم ينتهض معه الدليل فان صرح لزمه الوفاء بما صرح
اقول ——— اختلفوا في انه هل يجب على المعترض نفي ما ابداه معارضا في الاصل عن الفرع فقيل لا لانه
ان كان موجودا في الفرع صار المعلل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا فلا يصح وقيل نعم لان مقصوده
الفرق وهو لا يتم دون نفيه عن الفرع وثالثها وهو المختار التفصيل وهو ان المعترض ان صرح يعني بالفرق بين الاصل
والفرع بان قال مثلا لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل لزم اي لزمه نفيه عن الفرع
للزوم الوفاء بما صرح واليه اشار بقوله بان صرح اي المعترض بالفرق لزمه الوفاء بما صرح وهو لا يتم بدون نفيه
عنه فيلزمه ايضا ومن لزوم الوفاء بما صرح تعلم فساد المذهب الاول وهو انه لا يجب مطلقا وان لم يصرح بالفرق
بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال دليلك انما ينتهض علي لو كان ما ادعيت استقلاله كذلك لانتفاء
دليلك عليه لكنه ليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي ابديته في التعليل لا يلزمه نفيه عنه اذ
المقصود ليس الفرق حتى يلزمه بل ما ذكرنا وقد اتى به واليه اشار بقوله لنا انه اذا لم يصرح فقد اتى بما لا ينتهض معه
الدليل قال في المنتهى فقد ذكرها لا ينتهض ما ذكره المستدل معه علة مستقلة ومعناه ظاهر ويمكن تنزيل لفظ
هذا المختصر على هذا المعنى ايضا بان يفسر الدليل بوصف المستدل وفيه بعد ومن جواز كون المقصود بالمعارضة شيئا

آخر غير الفرق تعلم بطلان المذهب الثاني وهو انه يجب مطلقا لابتنائه على كون المقصود بها الفرق لا غير

قال ــــ والمختار لا يحتاج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العلة او صد المستدل عن التعليل

بذلك وايضا فاصل المستدل اصله اقول ــــ اختلفوا في ان المعارضة في الاصل بمعنى آخر هل يحتاج

الى اصل ام لا فقيل نعم لان المناسبة بدون الاقتران لا تدل على علية الوصف فلا بد من اصل يشهد له بالاعتبار والمختار

انه لا يحتاج اليه لان حاصله يعني حاصل سؤال المعارضة هو نفي الحكم كوجوب القصاص في المثقل مثلا لعدم العلة

وهي القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل عن التعليل بذلك اي بوصفه وهذا لا يحتاجان الى اصل فكذا

ما حاصله يرجع اليهما ولان اصل المستدل اصله فكما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذلك يشهد لوصف المعارضة

بالاعتبار وفي الجوابين الاولين نظر قال ــــ وجواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف او المطالبة

بتاثيره ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر او خفائه وفي نسخة او بخفائه او عدم انضباطه او منع ظهوره

او انضباطه او بيان انه عدم معارض في الفرع مثلا المكره على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فيجيب

بان عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك طردا او يبين كونه ملغى او يبين استقلال ما عداه في صورة بظاهر

او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في معارضة

التبديل بالكفر بعد الايمان غير متعرض للتعميم اقول ــــ جواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف

المعارض به في الاصل او المطالبة بتاثيره اي او بالمطالبة بتاثير ذلك الوصف ان كان مثبتا بالمناسبة او الشبه

لا بالسبر اي ان كان طريق اثبات علية الوصف من جانب المعترض المناسبة او الشبه لا ان كان طريق الاثبات من جانبه

السبر لكونه حينئذ موثرا بالضرورة لتعرض كونه علة والمطالبة بالتاثير بعد اثباته مدفوعة قال في

المنتهى او المطالبة بتاثيره ان كان المستدل اثبته بالمناسبة او الشبه وقال الآمدي وفيه نظر لان هذا انما يصح

لو كان المعترض يطالب المستدل بتاثير وصفه لانه انما يمكنه المطالبة لو لم يكن المستدل اثبته بالسبر لما قلنا

والظاهر ان وقوع المستدل مكان المعترض في كلامهما ازيغ بصر او طغيان قلم عن الناقلين وهما موضوعان او خفائه

اي او بخفاء الوصف يعني وصف المعارضة او بعدم انضباطه او بمنع ظهوره او انضباطه اي وبمنع انضباطه

وعلى التقادير الاربعة لا تثبت علية الوصف لاشتراط الظهور والانضباط في الوصف او ببيان انه اي وببيان ان وصف

المعارضة عدم معارض في الفرع اي معارض عن ثبوت الحكم فيه مثل قياس وجوب قصاص المكره على وجوبه في المختار

بجامع القتل العمد العدوان ويعترض المعترض بالطواعية فانا لا نسلم ان العلة في المختار هي الطواعية اي الاختيار فيجيب

المستدل بانه اي بان ما ذكرت من الوصف وهو الطواعية في المثال عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم اي عدم الاكراه الذي

يناسب عدم الحكم وذلك نفي علم الاكراه لكونه عدم المعارض طردا لا يصلح للعلية هذا ان سلم ان الاكراه معارض لثبوت

الحكم في الفرع ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع لان المناسب لعدم الحكم هو الاكراه السالب للاختيار بالكلية وهو معدوم

في الفرع او يبين اي او يبين المستدل كونه يعني كون وصف المعترض ملغى مطلقا في جنس الاحكام كالطول والقصر واشكالهما

او في جنس الحكم المعلل به وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق وتقدير كلامه وجواب المعارضة اما بمنع وجود

الوصف او يبين كونه ملغى اي اما بان يمنع المستدل وجود الوصف او يبين كونه ملغى فالاولى ان ينصب قوله يبين

عطفا

السابع عشر

عطفا على المقدر المذكور ليصح العطف اذ وجه الرفع متعسر او متعذر او يبين يعني المستدل

استقلال ما عداه في صورة يعني ما عدا الوصف المعارض به والمراد ان يبين استقلال وصفه بالحكم

في صورة بظاهر او اجماع وعند ذلك يمتنع ان يكون وصف المعارضة علة مستقلة في محل التعليل او داخلا

في التعليل لما في الاول من الغاء المستقل واعتبار ما لم يثبت استقلاله وفي الثاني من الغاء المستقل في الفرع

لانتفاء ما لم يثبت استقلاله وهما باطلان ومثال بيان استقلال وصف المستدل بظاهر ما لو استدل المعلل

على ان العلة في تحريم بيع الربويات متفاضلة هي الطعم فيعارضه المعترض بانها هي الكيل فيقول المستدل

الطعم مستقل بالعلية لقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لما علمت من ترتيب الحكم على

الوصف يشعر بعليته وقوله في معارضة المطعوم بالكيل خطأ من الناقلين والصواب في معارضة الطعم

كما قال في المنتهى ومثال آخر كذلك ما لو دل المعلل على ان العلة في قتل المبدل التبديل وقال المعترض هي التبديل

بالكفر بعد الايمان فيبين المستدل استقلال المطلق التبديل بالعلية بالحديث لكونه مطلقا غير مقيد بصفة ولو

اورد بدل احد المثالين مثلا من الاجماع لكان اولى وقوله غير متعرض للتعميم نصب على الحال وتقرير الكلام ومثل اثبات

المستدل استقلال التبديل بالعلية في صورة بظاهر قوله عليه السلام من بدل الحديث غير متعرض اي من غير ان يتعرض لا

التبديل بالعلية في جميع الصور وكانه انما احترز عن تعرض الاستغراق لانه غير محتاج اليه مع انه منتقض بمن

بدل الكفر بالايمان فلهذا تعرض المصنف لهذه الدقيقة ومع هذا كله فهو غير محتاج اليه لانه ظاهر وانما جعلت قوله

غير متعرض للتعميم حالا عن المستدل لا عن المعترض وان كان الاظهر انه حال منه لعدم تعرضه للتعميم وتقييد التبديل

بما بعد الايمان لان التعرض له لكون المقيد غير عام امر ظاهر لا يحتاج الى ذكره في المطولات فضلا عن المختصرات والدلالة

قوله في المنتهى على ما قلنا وهو قوله كمعارضة الحنفية في المرتدة بالكفر بعد الايمان بالرجولية فانها

مظنة الاقدام على القتال فيلغيه بقوله من بدل دينه غير متعرض للاستغراق قال ــــ ولا يكفي اثبات الحكم

في صورة دونه لجواز علة اخرى ولذلك لو ابدى امرا آخر يخلف ما الغي فسد الالغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد

اصلها مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحرية وانها مظنة الفراغ

للنظر فيكون اكمل فيلغيها بالماذون له في القتال فيقول خلفه الاذن للحرمة فانه مظنة لبذل الوسع او لعلم السيد بصلاحيته

وجوابه الالغاء الى ان يقف احدهما ولا يفيد الالغاء بضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في الردة بالرجولية فانها

مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين اقول ــــ ولا يكفي في بيان الاستقلال ما عدا الوصف

المعارض به اعني في بيان استقلال وصف المستدل اثبات الحكم في صورة دونه اي دون الوصف المعارض به وانما

لا يكفي لجواز علة اخرى ولهذا لو ابدى يعني المعترض في صورة الالغاء امرا آخر يخلف ما الغي اي يقوم مقام الوصف

المعارض به المدعى الغاؤه بثبوت الحكم دونه فسد الالغاء اي الغاء الوصف المعارض به وما يقوم مقامه

وكان وصف المستدل في كل صورة جزء العلة لا مستقلا على ما زعم وكذا كل واحد من الوصف المعارض به و

ما يقوم مقامه واذ ذاك يكون معتبرا لا ملغى ويسمى هذا النوع تعدد الوضع لتعدد اصلها اي اصل العلة لانها

تعددت باصلين مثل ما لو قيل في امان العبد للحربي امان صدر من مسلم عاقل فيصح كامان الحر بالاتفاق لانهما اعني الاسلام

فان قلنا المرجح لجعله حالا من المستدل دون المعترض مع استلزام كل منهما تعرضا لا يحتاج الى ذكره لظهوره كما قررت قلنا المرجح هو ان تعرض المستدل غير عام امر لا يخفى على احد فذكره ضائع مطلقا بخلاف تعرض الوصف في صورة في جواز تعدد بيان الاستقلال مغنيا عن بيان الاستقلال في جميع الصور لا يفهم الا بعد التدبر

والعقل مظنتنان لاظهار مصالح الايمان فيعترض المعترض بالحرمة ويقول العلة في الاصل هي الحرمة لانها
مظنة الفراغ للنظر يعني في احوال الحربي الذي آمنه في المصالح ويكون الحر اكمل حالا من العبد في النظر في المصالح
فلا يلزم من صحة امان الحر صحة امان العبد وعند ذلك فيلغيها اي فيلغي المستدل الحرية بالعبد المأذون له
في القتال الصحة الامن منه اتفاقا مع عدم الحرية فيقول يعني المعترض خلف الاذن الحرية ثم لان
الاذن مظنة لبذل الوسع في التروي والنظر في المصالح او لعلم السيد بصلاحيته اي بصلاحية العبد المأذون
للامان وجوابه الالغا الى ان يقف احدهما مثلا في هذه الصورة لو امكن للمستدل اثبات الحكم في صورة اخرى دون
الاذن ولم يمكن للمعترض ابدا وصف يقوم مقام الاذن يتم كلام المستدل دون المعترض والا كان الامر بالعكس
واذا عرفت ذلك فاعلم ان المستدل لو سلم كون الوصف المعارض به مظنة للحكم المتنازع فلا يفيده في بيان الغائه
ثبوت الحكم مع ضعف ذلك المعنى في صورة وذلك كما لو علل المستدل قتل المرتدة بالردة قياسا على قتل المرتد ثم
فيعترض المعترض بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال وانها العلة في الاصل وعند ذلك فلا يلغيها المستدل
بالمقطوع اليدين لانه لو ارتد قتل اتفاقا مع ضعف الرجولية لانه لما سلم كونها مظنة فلا ينفعه كونها ضعيفة
في صورة الا ترى ان السفر لما كان مظنة المشقة اثبت الحكم على وفقه في السفر المترفه بالاتفاق وان ضعف
مظنة لها فيه والى ما ذكرنا اشار بقوله ولا يفيد اي للمستدل الالغاء اي الغاء الوصف المعارض به بضعف المعنى
اي بواسطة ضعف المعنى وهو الرجولية في مقطوع اليدين في المثال المذكور مع تسليم المظنة كما لو اعترض يعني
المعترض في الردة بالرجولية فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين اي فيلغي المستدل الرجولية
به قال ـــــ ولا يكفي رجحان المعين ولا كونه متعديا باحتمال الجزئية فيجيء التحكم اقول ـــــ
ولا يكفي ايضا في بيان استقلال ما عدا الوصف المعارض به رجحان المعين اي رجحان ما عينه المستدل على ما عورض
به ولا كونه يعني كون ما عينه المستدل متعديا وما عورض به قاصرا وانما لا يكفي لاحتمال ان يكون المرجوح
والقاصر جزء العلة اذ لا بعد في ترجيح بعض الاجزاء على البعض مع ان الترجيح غير مسلم في المتعدي والقاصر لان
المتعدية ان رجحت باعتبار الاتساع والاتفاق على كونها علة ترجحت الاخرى وهي القاصرة باعتبار موافقة
النفي الاصلي وباعتبار اعمالهما على ما سبق تقريره وان سلم ترجيح المتعدية على القاصرة فغاية ما يفيد
ابطال استقلال القاصرة لمرجوحيتها ولا يفيد ابطالها بالكلية لاحتمال الجزئية واذا احتمل ذلك كان الحكم
بكون وصف المستدل مستقلا تحكما وهو باطل قال ـــــ والصحيح جواز تعدد الاصول لقوة
الظن به وفي جواز اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجميع في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد
قولان اقول ـــــ اختلفوا في جواز تعدد الاصول فمنهم من منع منه لافضائه الى النشر مع امكان حصول
المقصود بالواحد والصحيح جوازه لكونه اقوى في افادة الظن ثم المجوزون اختلفوا في جواز الاقتصار في
المعارضة في الاصل اذا كان متعددا على اصل واحد فمنهم من جوز لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول
فاذا وقع الفرق بين الفرع واصل من الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من اوجب المعارضة
في كل اصل وهو الاظهر اذ لو عارض في البعض بقي قياس المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم مقصوده
من اثبات

من اثبات الحكم او نفيه وعلى الجميع اي وعلى القول بوجوب المعارضة في الجميع اختلفوا في وجوب اتحاد
الوصف المعارض به في الكل فمنهم من اوجب حذرا من انتشار الكلام لان لا يكون مفيدا بلا في اتحاده
لاتحاد وصف المستدل على ما قيل فان اتحاد وصف المستدل ممنوع اللهم الا اذا قيل بجزئية العلل
المستقلة عند الاجتماع فيستقيم لاتحاد وصف المستدل في الفرع حينئذ ومنهم من جوز المعارضة في كل
اصل بغير ما في الاصل الآخر وهو الاظهر لجواز ان لا يثبت علة في الكل علة واحدة ثم المجوزون اختلفوا في جواز
اقتصار المستدل في الجواب على اصل واحد فمنهم من قال بجوازه وهو الاظهر اذ به يتم مقصوده ومنهم من لم يجوز ذلك
مصيرا منه الى ان المستدل التزم صحة القياس على الكل وعلى هذا يبنى الخلاف فيما لو عورض بعض الاصول هل يجب على
المستدل الجواب ام لا والمصنف لم يشر الى الخلاف الثالث واشار اليه في المنتهى حيث قال واختلف في جواز تعدد الاصول
فقيل هو اقوى في افادة الظن وقيل يؤدي الى النشر والخبط والمجوزون اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة
على اصل واحد ومن اوجب على الجميع اختلفوا في وجوب اتحاد المعارض في الجميع ومن لم يوجب الاتحاد اختلفوا
في جواز اقتصار المستدل على اصل واحد قال ـــــ التركيب تقدم اقول ـــــ هذا هو الاعتراض
السادس عشر وهو سؤال التركيب الوارد على القياس وقد تقدم بجوابه في شروط حكم الاصل فلا حاجة الى اعادته
قال ـــــ التعدية وتمثيلها في اجبار البكر البالغ بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض بالصغر ويعديه
الى الثيب الصغيرة يرجع به الى المعارضة في الاصل قول ـــــ هذا هو الاعتراض السابع عشر وهو سؤال
التعدية وهو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف
فيه فكذلك ما عللت به وليس احدهما اولى من الآخر واليه اشار في المنتهى بقوله وهو بيان وصف في الاصل يتعدى
الى فرع مختلف فيه ومثاله كما لو قال الشافعية في مسئلة اجبار البكر البالغة بكر فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة فيعارض
الحنفي بالصغر وقال البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعد الى الثيب الصغيرة وهو نوع من المعارضة
في الاصل لانه معارضة في الاصل مع زيادة التسوية في التعدية وقال يرجع به اي المعترض هذا السؤال الى المعارضة
في الاصل وجوابه جوابها وهو ابطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار والغرض لكن مما سبق
في سؤال المعارضة في الاصل اذ لا اثر لزيادة التسوية بما لا يخفى ولكون الجواب مما سبق تركه ولم يعد ذكره معلومام
قال ـــــ منع وجوده في الفرع مثل امان صدر من اهله في محله كالمأذون فيمنع الاهلية وجوابه
ببيان وجود ما عناه بالاهلية لجواب منعه في الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل فرع
فعليه اثباته لئلا ينتشر اقول ـــــ هذا هو الاعتراض الثامن عشر وهو منع وجوده اي وجود
الوصف المعلل به في الفرع مثل قولهم في امان العبد امان صدر من اهله في محله فيصح قياسا على امان العبد
المأذون له في الحرب فيمنع الخصم وجود الاهلية في الفرع وهو العبد الغير المأذون وجوابه ببيان وجود
ما عناه اي ما عناه المستدل بالاهلية في الفرع كجواب منع وجوده اي وجود الوصف المعلل به في الاصل فانه
ايضا ببيان وجوده فيه واختلف في تمكين السائل من تقريره اي من بيان نفيه عن الفرع فقيل يمكن قال في المنتهى
لان في تقريره توهم الثبوت واجيب بانه تبيين بالقدح في دليله لمنعه في دليله وفيه نظر والصحيح منع السائل

من تقريره لان المستدل مدّع اى لوجوده فى الفرع فعليه اثباته لا على السائل نفيه لئلا ينتشر الكلام قال
فى المنتهى لان المستدل مدّع فعليه اثباته ولانه ينتشر وهذا اصرح فى انه علتان لا علة واحدة على ما يشعر به
لفظ هذا المختصر والظاهر ان الاصل كان كذلك فعليه بيانه ولئلا ينتشر بالواو وسقطت لاستقلال كل واحد
من الاحتراز عن الانتشار وكون المستدل لمدعيا فى ان الاثبات على المستدل وعلى هذا فجعلهما علتين اولى
قال ـــــ المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار قبوله لئلا تختل فائدة
المناظرة قالوا فيه قلب التناظر ورد بان القصد الهدم وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار قبول الترجيح
ايضا فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الايماء الى الترجيح فى الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه
من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه منه اقول ـــــ هذا هو الاعتراض التاسع عشر وهو المعارضة فى
الفرع بما يقتضى نقيض الحكم اى نقيض حكم المستدل اما بنص او باجماع ظاهر او بوجود مانع عن الحكم او بفوات
شرط له وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طرق اثبات العلة وعلى تلك الطرق ان كانت المعارضة باثبات علة
تقتضى الحكم فى الفرع لان المعترض فى الحالة هذه فى مقام الاستدلال وقد اختلف فى قبوله والمختار قبوله لئلا تختل فائدة
المناظرة وذلك لانه من الهوادم فلو لم يقبل لاختلت فائدة المناظرة وقيل لا يقبل لان فيه قلب التناظر لصيرورة المعترض
مستدلا وهو باطل لان حق المعترض ان يكون هادما لما بناه المستدل لا ان يكون بانيا ورد قولهم بان القصد الهدم وقد
حصل لمقاومة دليله لدليل المستدل ولا حجر عليه فى سلوك طرق الهدم ولا سيما اذا تعين ذلك طريقا فى الهدم بان لم يكن له
هادم سواه وجوابه بما يعترض به على المستدل اى بكل ما يعترض به على المستدل به ابتدا فان عجز المستدل عن جميع ذلك فهل
يقبل فى جوابه الترجيح اى ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعترض اختلفوا فيه والمختار ايضا قبوله لانه متى
ترجح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعترض بوجه ما من وجوه الترجيحات الآتية فى القاعدة الرابعة تعين العمل به
وهو المقصود وقيل لا يقبل لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا بالنسبة الى ما ذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضا
وضعفه لا يخفى وهل يجب على المستدل الايماء الى الترجيح فى دليله اختلفوا فيه والمختار انه لا يجب لانه خارج عنه اى
لان الايماء خارج عن الدليل فلا يجب عليه لانه مطالب بالدليل وقد ذكره لا بما هو خارج عنه وقيل يجب لانه من الدليل الى الترجيح
لتوقف العمل به على الترجيح فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل بل لبعضه ورد بان توقف العمل به على الترجيح بامر خارج
عنه الدليل انما هو من توابع ورود المعارضة لدفعها اى لدفع المعارضة لا ان الترجيح من الدليل ليلزم كونه غير ذاكر
للدليل قال ـــــ الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين واليهما معا على قول اقول ـــــ هذا هو
الاعتراض العشرون وهو الفرق وهو عند ابناء زماننا عبارة عن المعارضة فى الاصل او الفرع ولذلك قال وهو راجع لا الترجيح
الى احدى المعارضتين وعند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولهذا
اختلفوا فى قبوله فقيل لا يقبل لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وقيل يقبل واختلف مع ذلك فى انه سؤال او واحد فقال
ابن سريج هو سؤالان وجوز الجمع لكونه ادل على الفرق وقال غيره بل هو سؤال واحد لاتحاد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت
صيغته والى مذهب هذا البعض من المتقدمين اشار بقوله واليهما معا على قول ولبعض المتقدمين قول آخر وهو ان سؤال الفرق
هو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى التعليل ولا وجود له فى الفرع ويرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل عن الفرع اعنى
الى المعارضة

الى المعارضة فى الاصل واشار اليه فى المنتهى بقوله وقال بعضهم هو بيان وصف فى الاصل مفقود فى الفرع فهو
معارضة فى الاصل وانما لم يتعرض لجوابه لانه لا يخرج عما سبق فى جواب المعارضتين قال ـــــ اختلاف
الضابط فى الاصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط فى الفرع الشهادة
وفى الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوى وجوابه ان الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا او بان افضاءه
فى الفرع مثله او ارجح كما لو كان اصله المغرى للحيوان فان انبعاث الاولياء الى القتل طلبا للتشفى اغلب من انبعاث
الحيوان بالاغراء بسبب نفرته وعدم علمه فلا يضر اختلاف اصلى التسبب فانه اختلاف اصل وفرع كما يقاس
الارث فى طلاق المريض على القاتل فى منع الارث ولا يفيد ان التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كما الغى التفاوت بين
قطع الانملة وقطع الرقبة فانه لا يلزم من الغاء العالم الغاء الجزء اقول ـــــ هذا هو الاعتراض الحادى
والعشرون وهو اختلاف ضابط الحكمة فى الاصل والفرع مع اتحاد الحكمة مثل ما لو قيل فى شهود القصاص تسببوا
الى القتل العمد العدوان بالشهادة فوجب القصاص عليهم زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص على المكره للتسبب
الى القتل المذكور بالاكراه فيقال ـــــ معترضا الضابط فى الفرع الشهادة وفى الاصل الاكراه واذا اختلفا فلا تحقق
التساوى بينهما لجواز ان يكون افضاء ضابط الاصل الى المقصود ارجح وعند ذلك فيمتنع الالحاق وجوابه اما ببيان ان
الجامع بينهما ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا او ببيان ان افضاءه اى افضاء الضابط الى المقصود فى الفرع
مثله اى مثل افضاء ضابط الاصل الى المقصود نحو ما تقدم من احتمال التساوى او ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب
من وقوع احتمال واحد بعينه او ارجح منه كما لو كان اصله يعنى اصل هذا القياس هو المغرى للحيوان وذلك بان يقال
فى المسئلة المذكورة تسببوا الى القتل عمدا عدوانا فوجب القصاص عليهم زجرا لهم عن التسبب قياسا على وجوب القصاص
على مغرى الحيوان على الآدمى فان افضاء الضابط الى المقصود فى الفرع ههنا ارجح من افضاء ضابط الاصل اليه وذلك
لان انبعاث الاولياء بسبب الشهادة على القتل طلبا للتشفى اغلب من انبعاث الحيوان على القتل بالاغراء بسبب نفرته عن
الآدمى وعدم علمه بجواز القتل وعدمه واذا كان كذلك فلا يضر اختلاف اصلى التسبب وهو كون اصل احدهما شهادة واصل
الآخر اكراها او اغراء فان اختلاف اصلى التسبب بالحقيقة هو اختلاف اصل وفرع لرجوع هذا الاختلاف اليه وكانه قيل
الشهادة توجب القصاص قياسا على الاكراه او الاغراء والجامع كون كل منهما سببا واختلاف الاصل والفرع لكونه شرطا
فى القياس غير قادح فى صحته وان بلغ الاختلاف الى التضاد كقياس ارث المبتوتة فى مرض الموت على منع ارث القاتل بجامع
معارضة كل من الزوج والقاتل بنقيض مقصوده كما سبق من وجه المناسبة ولكن التمثيل به ليس على ما ينبغى لان المرسل
الغريب الذى اتفق على رده نعم لو ثبت اذنها قياسا على منع ارثه بغير ما ذكرنا من الجامع صح التمثيل به قال فى المنتهى والابهرى
اختلاف اصلى التسبب بالواو دون الفاء والفرق بين العبارتين لا يخفى على الناظر واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يفيد المعترض فى
الجواب ان يقال التفاوت فيهما اى فى ضابط الاصل والفرع وان كان موجودا لكنه ملغى مراعاة لحفظ كما الغى التفاوت
بين قطع الانملة وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عند افضائه الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وان كان القطع
التفاوت بينهما ظاهرا غير خفى ههنا لحرمة صيانة النفس وانما لا يفيد لانه لا يلزم من الغاء تفاوت الغاء كل تفاوت الا ترى
انه الغى التفاوت بين العالم والجاهل ولهذا يقتل العالم بالجاهل ولم يلغ بين الحر والعبد ولهذا لا يقتل الحر بالعبد والى هذا

اشار بقوله فانه لم يلبه من الفدآء العالم الغآء الحزم قال ــــــــ اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية اولج

وجانى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزانى فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفى الاصل

دفع محذور اختلاف الانساب فقد تفاوتا وثانى نظر الشرع وحاصله معارضة وجوابه كجوابه بحذف خصوص الاصل

اقول ــــــــ هذا هو الاعتراض الثانى والعشرون وهو اختلاف جنس المصلحة بعد اتحاد الضابط فى الاصل

والفرع كقول الشافعية فى مسئلة اللواط اولج وجانى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فوجب عليه الحد كالزانى فيقال فى

الاعتراض الضابط فى الاصل والفرع وان اتحد لكن حكمة الفرع وهى صيانة النفس عن رذيلة اللواط مخالفة لحكمة

الاصل وهى دفع محذور اختلاف الانساب المفضى الى تضييع الاولاد وعند هذا فلا يلزم من اعتبار الضابط فى الاصل لما

لزمه من الحكمة اعتباره فى الفرع لغير تلك الحكمة لجواز ان لا يقوم مقامها فى نظر الشارع لتفاوتهما فيه وحاصل هذا

الاعتراض معارضة فى الاصل وجوابه كجوابه اى جواب ذلك الاعتراض وذلك بحذف خصوص الاصل بطريق من طرق الحذف

المتقدمة فى السبر والتقسيم قال ــــــــ مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه

بيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذى اختلافه شرط لا فى الحكم وبيانه فى بعض النسخ لا فى الحكم وبيانه اقول ــــــــ

هذا هو الاعتراض الثالث والعشرون وهو مخالفة حكمى الاصل والفرع وتوجيه ايراده ان يقال حكم الفرع

كالبيع فيما ذكر من المثال مخالف لحكم الاصل وهو النكاح وعند هذا فلا قياس لانه عبارة عن تعدية حكم

الاصل الى الفرع بواسطة الجامع بينهما ومع اختلاف الحكم فحكم الاصل لا يكون متعديا الى الفرع فلا قياس وجوابه

ببيان اتحاد الحكم وهو الصحة مثلا وان الاختلاف راجع الى المحل الذى اختلافه شرط فى القياس لا فى الحكم وبيان ان

الجامع الذى هو قادح فيه اولا فى الحكم وبيانه بان يكون الحكم مبنيا فى الاصل على شيء وفى الفرع على آخر ليقدح قال ــــــــ

القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام لا وان لبث فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف

بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة الثانى عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق لغيره

فيقول الشافعى فلا يتقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعى فلا يشترط

فيه خيار الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم والحق انه نوع معارضة

اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول اقول ــــــــ هذا هو الاعتراض الرابع والعشرون وهو سؤال القلب

واعلم اولا ان القلب ينقسم الى قلب الدعوى وقلب الدليل والاول اما ان يكون الدليل مضمرا فى الدعوى او لا يكون كذلك

فالاول كدعوى الاشعرية ان كل موجود مرئى بالضرورة فانها تقابل دعوى المعتزلة كل ما ليس فى جهة لا يكون مرئيا بالضرورة

ودليل الاول وهو الوجود لكونه علة الرؤية عند الاشعرى مضمر فيها وكذا دليل الثانية وهو انتفاء الجهة لكونه مانعا

من الرؤية عند المعتزلى مضمر فيها والثانى وهو ما لا يكون الدليل مضمرا فى الدعوى كقول القائل الشكر حسن لعينه

بالضرورة وقول المعترض بالضرورة ليس الشكر حسنا لعينه وهو مقابلة الفاسد بالفاسد والمقصود منه استنطاق

المدعى استحالة دعوى الضرورة من خصمه فى محل الخلاف فعارضه بدعوى لازم مثله واهل الجدل اوردوا فى هذا الباب قلب الاستبعاد

فى الدعوى كقول الشافعى فى مسئلة الالحاق تحكيم الولد فيه تحكم بلا دليل وقول الحنفى وتحكيم القائف فيه ايضا تحكم

بلا دليل وقالوا المقصود منه استنطاق المدعى بان ما ذهب اليه ليس تحكما بل له ماخذ صحيح فقول المعترض وكذلك ما ذهب

اليه

اليه قال الآمدى وهو فى غاية البعد لان المعترض ان عرف بالتحكم فلا ينفعه معارضة المستدل بتحكمه فى مذهبه

فى ابطال دعواه التحكم فى مذهب خصمه وان بين ماخذ مذهبه فهو الجواب ولا حاجة الى القلب وفيه نظر لانا لا نسلم

عدم النفع فان مقصود المستدل انما يتم اذا قال تحكيم الولد تحكم وهو باطل فقول المعترض تحكيم القائف ايضا كذلك

فيكون باطلا والجواب يكون مشتركا واما الثانى وهو قلب الدليل فينقسم قسمين ايضا احدهما ان يبين المعترض ان ما ذكره

المستدل يدل عليه ولا يدل له والثانى ان يبين ان ما ذكره دليل عليه وان كان دليلا له ايضا والاول قلما يتفق له مثال فى

الشرعيات من غير النصوص وذلك كما لو استدل الحنفى فى توريث الخال بقوله عليه السلام الخال وارث من لا وارث له فقال المعترض

المراد به نفى توريث الخال بطريق المبالغة كما فى قولهم الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اذ المراد نفى كون

الجوع زادا والصبر حيلة والا فلو كان المراد به الميراث فقوله لا وارث له ان كان المراد به كل وارث سوى الخال فهو ممتنع

لارثه مع الزوج والزوجة وان كان المراد به نفى كل وارث من العصبات فلا فائدة لتخصيص الخال بالذكر لان غيره

من ذوى الارحام كذلك والثانى ثلثة اقسام احدها ان يتعرض القائل فى القلب لتصحيح مذهبه وثانيها ان يتعرض لابطال مذهب

الخصم صريحا وثالثها ان يتعرض لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما يلزم منه ابطال مذهب المستدل والى هذه

الاقسام الثلثة اشار المصنف بقوله قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام وانما لم يتعرض

لقلب الدعوى لان الغرض الكلام فى قلب الدليل وانما لم يتعرض للقسم الاول منه وهو بيان ان ما ذكره المستدل يدل عليه ولا يدل

له وان كان اعلى مراتب انواع القلب لمشابهته لسؤال فساد الوضع ودخوله تحته من حيث انه لا يدل على مذهب المستدل فقلب الدليل

اذ هو بيان ان ما ذكره المستدل دليل عليه وان اريد ان ينحصر بالثلثة التى اشار اليها المصنف زيد عليه مع تسليم انه دليل له وهذا

اولى مما قيل فى المشهور ان القلب هو تعليق نقيض الحكم المذكور بالوصف المذكور بالرد الى الاصل المذكور لانه لا يتناول جميع

الاقسام على ما نظهر من النظر فى الامثلة اللهم الا اذا اريد بالنقيض ما ينافى الحكم المذكور ولا يجتمع معه فيصح وانما اشترط

الرد الى الاصل المذكور لانه لو رد الى اصل آخر لكان ذلك آخر وحدود المذكور في الرد اليه اولا ولا يمكن المعترض منع

الوصف فيه والا كان نقضا على الوصف مثال الاول ما لو قال الحنفى فى مسئلة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قربة

بنفسه بل لا بد من اعتبار عبادة معه فى كونه قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة

فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى الاشتراط بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفى الاشتراط

صريحا ولا يخفى ان تعليل المستدل ليس بمناسب يقتضى نفى القربة بل بانتفاء المناسب اذ لا يشم من اللبث المحض رائحة المناسبة

للقربة وان تعليل المعترض بالمطردى اذ لا مناسبة بين اللبث المحض ونفى اشتراط الصوم وقد يتفق تعرض كل منهما لتصحيح

مذهبه صريحا كقول الشافعية فى ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث وقول

الحنفية اعتراضا طهارة تراد لاجل الصلوة فيصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا

والعلة فى الطرفين شبهية ومثال الثانى ما لو قال الحنفى فى مسئلة مسح الراس عضو وضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق لغيره اى باقل ما ينطلق عليه اسم الراس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعى عضو من اعضاء الوضوء ولا يتقدر بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما فى دليله لابطال مذهب خصمه صريحا وليس فيه ما

يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما تصحيح الآخر لجواز ان يكون الصحيح مذهب مالك وهو استيعاب

وانما يلزم ذلك لو كان القائل في المسئلة قايلين والاتفاق منهما واقعا على نفي قول ثالث كما في مسئلة التخلي بالعبادة
ومثال الثالث ما لو قال الحنفي في مسئلة بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي
عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فان المعترض لم يتعرض لابطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة
صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم وهو خيار الرؤية انتفى الملزوم
وهو الصحة وقد يلحق بهذا القسم وهو الثالث قلب التسوية كقول الحنفي في مسئلة ازالة النجاسة بالخل
مايع طاهر مزيل للعين والاثر فتحصل به الطهارة كالماء فيقول الشافعي مايع طاهر مزيل للعين والاثر فيستوي فيه طهارة
الحدث والخبث كالماء حيث انه يلزم من التسوية في الخل بين الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث لعدم
حصولها به في الحدث واعلى مراتب هذه الاقسام الثلثة الاول ثم الثاني لدلالته على تصحيح مذهبه كما تقدم ثم الثالث
لدلالته على الابطال التزاما لا صريحا كالثاني والحق انه يعني القلب المختص بهذه الاقسام نوع معارضة اما انه معارضة
فلتسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل على مطلوبه واثبات دليل آخر دال على نقيض مطلوبه واما انها معارضة خاصة فلانها
تفارق مطلق المعارضة بانها معارضة نشأت من نفس دليل المستدل واليه اشار بقوله نوع معارضة اشترك فيه الاصل
والجامع وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة لوجوب اتحاد العلة فيه وبانها لا يمكن فيها منع وجود العلة في الفرع و
الاصل لان اصل القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه بخلاف سائر المعارضات فيما ذكرنا واذا عرفت ذلك فاعلم ان العلماء
قد اختلفوا في قبوله فقبله قوم وهو اختيار المصنف واليه اشار بقوله فكان اولى بالقبول وانما كان اولى بالقبول يعني من المعارضة
التي لا تكون كذلك لان الاشتراك في الاصل والجامع اكثر في المناقضة مما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من ترجيح اصله
وجامعه على اصل القالب وجامعه للاتحاد بخلاف غيرها من المعارضات والى هذا المعنى اشار في المنتهى بقوله في المختار
قبوله لان الاشتراك في الاصل والجامع اكثر في المناقضة لانه مانع للمستدل من الترجيح وعلى القول بالقبول فللمستدل ان يمنع
حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض ونحوه او يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من القلب لا ينافي حكمه وان
يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القالب مناقضا للحكم اي مذكورا فيه نقيض الحكم بحيث لو قلب صار اصل القياس والا كان تكرارا
للدليل واذا لم يكن كذلك نفعه القلب لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ورده آخرون وهو اختيار
الآمدي حيث قال في منتهى السول والمختار رده لانا قلنا ان المعترض ان تعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يمكن اعتباره
باصل المستدل لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد وان لم يتعرض لنقيض حكمه فلا يقدح في الدليل لانه لا يتعذر القياس
على اصل المستدل مع التعرض لنقيض حكمه كما ذكرناه في مسئلة ازالة النجاسة في القسم الاول وبتقدير ان لا يتعرض لنقيض حكمه
فلا يخرج بذلك عن ان يكون قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل كما ذكرناه في بيع الغائب وقلب
التسوية بل انما يمتنع لو من جهة ان المعترض قد اعترف باقتضاء الدليل لما رتب المستدل عليه من الحكم وعند ذلك فاما ان يكون
مقتضيا لمقابل ذلك الحكم من الجهة التي تمسك بها المستدل او من جهة اخرى والاول محال لاستحالة اقتضاء العلة من جهة واحدة
للحكم ونقيضه لانها لا تناسبهما من جهة واحدة والثاني خارج عن القلب اذ لا بد فيه من اتحاد العلة في القياس بل هو معارضة
بدليل آخر هذا خلاصة كلامه وفيه نظر لانهم قالوا شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين يمتنع اجتماعهما في الفرع ليلزم من
رد كل واحد منهما الى الاصل انتفاء الآخر عن الفرع وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقية لاستحالته وعلى هذا
فقوله

فقوله العلة لا تناسبهما من جهة واحدة ان اراد به انها لا تناسبهما من جهة واحدة مناسبة حقيقية فمسلم
لكن هذا لا ينافي القلب وانما كان ينافيه لو اشترط في القلب كون مناسبة الوصف لهما حقيقية ومن جهة واحدة وهو
ممنوع وان اراد به انها لا تناسبهما من جهة واحدة في نظر المجتهد بادي اول الوهلة فهو باطل لجواز ان يكون المناسبة
اقناعية في نفس الامر فيظن في اول الوهلة مناسبته لكل منهما بجهة واحدة حقيقية ثم بالقلب ينكشف انها ما كانت
حقيقية قال —— القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلثة الاول ان
ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قتل بما يقتل غالبا وفي بعض النسخ بما لا يقتل غالبا فلا ينافي وجوب
كحرقه فيرد بان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا مقتضيه وفي بعض النسخ ولا يقتضيه الثاني ان يستنتج ابطال
ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد بانه لا يلزم من ابطال
مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول بالموجب كذلك
الماخذ لخفاء محل الخلاف الثالث ان يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة
عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم فيه انقطاع احدهما بعيد في الثالث لاختلاف المراد والجواب عن
الاول بانه محل النزاع او مستلزم كما لو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى بلا يجوز
ويلزمه نفي الوجوب وعن الثاني انه الماخذ وعن الثالث بان الحذف سائغ اقول —— هذا هو الاعتراض
الخامس والعشرون وهو سؤال القول بالموجب اي بموجب الدليل وحقيقته تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه
لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهو ثلثة اقسام على ما ذكره المصنف والمشهور هو القسمان الاولان فالاول
ان يستنتج يعني المستدل من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه اي ملزومه مثل قول الشافعية في مسئلة القتل
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كحرقه فانه لا ينافي وجوب القصاص ايضا لكونه قتلا بما يقتل غالبا وفي النسخة
الاخرى وجه انه قتل بما لا يقتل به غالبا كحرقه فانه ايضا ليس مما يقتل به غالبا فيرد وذلك بان يقول الخصم انا
اقول بموجب هذا الدليل فان القتل بالمثقل لا ينافي وجوب القصاص عندي ايضا وانما النزاع في وجوب القصاص وعدم
المنافاة ليس محل النزاع ولا ملزوما له وهو المراد من قوله ولا مقتضيه ومنه تعلم فساد ما في بعض النسخ وهو ولا يقتضيه
اما انه ليس محل النزاع فظاهر واما انه لا يقتضيه فلانه لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين ان يكون احدهما مقتضيا
للآخر والثاني ان يستنتج المستدل من الدليل ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل قول الشافعية في المسئلة المذكورة
في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد بان يقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل فان التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص عندي ايضا لكن النزاع في وجوب القصاص وهو غير لازم من ابطال ما ذكر من المانع اذ لا يلزم من ابطال
مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط ووجود المقتضي مع ان وجوب القصاص متوقف على هذا المجموع وقد اختلف
في هذا النوع من الموجب في وجوب تكليف المعترض ابداء ماخذه قيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو الماخذ عنده ولعله
يعلم بالتكليف بقول به عنادا وقصد الايقاف كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه فكان اقضى الى صيانة الكلام عن
الخبط والعناد فكان اولى وقيل لا يجب بل لا وجه لتكليفه بذلك بعد الوفاء بشرط الموجب وهو استبقاء محل النزاع لانه
عاقل متدين وهو اعرف بماخذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه واليه الاشارة بقوله

والتصحيح انه اى المعترض مصدق في مذهبه اى في ان ما ذكره المستدل ليس ماخذه كيف ولو لم يصدق واوجب عليه ابداء الماخذ فان تمكن المستدل من الاعتراض عليه انقلب المستدل معترضا وبالعكس ولا يخفى ما فيه من الخبط وان لم يمكن فلا فائدة في ابداء الماخذ لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه والثاني القول بالموجب كذلك اى كما ذكرنا من استنتاجه ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم لخفاء الماخذ لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع الخلاف وسائر احكام المختلف فيها فانه قلما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة المدارك فلهذا كان احتمال الخطاء في اعتقاد كون الماخذ المعين هو ماخذ الامام اقرب من احتمال الخطا فيما ينسب الى الامام من الحكم المدلول عليه والثالث ان يسكت يعني المستدل عن الصغرى والحال انها غير مشهورة كقول الشافعية في افتقار الوضوء الى النية ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الصغرى وهي قوله والوضوء قربة فيرد بان يقول الخصم انا اقول بموجب هذا الدليل وهو ان ما ثبت قربة فشرطه النية لكن مقدمة واحدة لا تفيد المطلوب ولو ذكر المستدل الصغرى لم يرد حينئذ الا المنع بعي على كون الوضوء قربة واذا عرفت ذلك فاعلم ان الآمدي بعد تعريفه سؤال القول بالموجب قال ومهما توجه السؤال على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لتبيين انما نصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وتولع في الكتب المشهورة وقيل ولو بين المستدل بعد ذلك ان يلزم المعترض من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع كان منقطعا ايضا لانه ظهر انه ما ذكر الدليل بل ذكر احد اجزائه ثم قال الآمدي وهو منحصر في القسمين يعني الاولين والمصنف زاد عليه القسم الثالث وما عثرت عليه في شيء من الكتب المصنفة في هذا الفن ما وقعت الي وقولهم فيه اى في القلب انقطاع احدهما بدل على انهم قالوا بالاقسام الثلثة وبانقطاع احدهما فيها والمصنف يستبعد انقطاع احدهما وهو المستدل في القسمين الاولين لما ذكرنا واستبعد انقطاع احدهما في القسم الثالث وعلله بانه لا فالمراد بمقالة المنتهى ان كل واحد منها اراد غير مراد الآخر والشارح الحنفي من هذا الكلام انه انما لم يلزم انقطاع احدهما في هذا القسم لعدم تواردالنفي والاثبات على محل واحد لان احدهما اراد بالقربة غير ما اراده الآخر واذا كان كذلك صار النزاع لفظيا واذا صار النزاع الى اللفظ فلا يلزم الانقطاع وفيه دقة تظهر بالتامل وجوابه الاول ان يقول المستدل المسئلة مشهورة بالخلاف فيها وفرضنا الكلام فيه ان امكن والشهرة دليل وقوع الخلاف فيه ويكون قوله انه محل النزاع او يبين ان ما فرض الكلام فيه مستلزم لمحل النزاع وذلك كما لو كان حكم دليله انه لا يجوز قتل المسلم بالذمي وقال لا يجوز قتله به فيقال بالموجب بان يقول المعترض هو عندي ايضا انه لا يجوز لانه يجب يعني قتله به فيقول المستدل المعنى بلا يجوز تحريمه ويلزم منه نفي الوجوب لاستحالة اجتماعهما والجواب الثاني انه الماخذ ويبين اشتهاره بين النظار كما سبق او يبين انه محل النزاع لا انه من مدلول دليله ان امكن وذلك بان يكون المعترض قد سلم عدم وجود المقتضى لوجوب القصاص وكانت الموانع التي توافق المستدل عليها منتفية والشروط متحققة فاذا بطل كون المانع المذكور مانعا فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهرا وعن الثالث ان حذف المقدمتين سائغ ودليل عبارة عن مجموعهما وعلى هذا لا يستقيم القول بموجبه هذا انما يرد على قياس العلة من الاسئلة الخمسة والعشرين واما قياس الدلالة فيرد عليه كل ما ورد على قياس العلة سوى ما يتعلق بمناسبة الوصف الجامع لان الجامع فيه ليس بعلة والقياس في معنى الاصل كذلك لانه لم يذكر فيه جامع ولا يرد عليه ايضا اسولة على نفس الوصف الجامع لعدم ذكره ويختص قياس الدلالة

السادس

احدهم

بسؤال

ببدل الواحد

بسؤال آخر اذا كان الجامع احد موجبي علة الاصل كما تقدم في آخر الباب الثالث في مسئلة قطع يد الجماعة قياسا على قتل الجماعة بالواحد بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم التي هي احد موجبي علة الاصل وتقريره انه اذا ثبت احد الموجبين وهو الدية في الفرع لزم ثبوت الآخر وهو القصاص فيه لان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين في الاصل دليل تلازم العلتين فيقول المعترض ان اتحدت العلة في الاصل فلا يمتنع ثبوت ما ثبت في الفرع بعلة اخرى وهو اولى لما فيه من تكثير مدارك الحكم الذي هو افضى الى تحصيل مقصود الشارع وعلى هذا لا يلزم الموجب الآخر لعلة الاصل في الفرع لجواز عدم اقتضاء علة الفرع له وان تعددت في الاصل فلا يمتنع ثبوت ما ثبت في الفرع باخرى غيرها وهو الاولى لما مر وعند هذا فلا يلزم من التلازم في الاصل التلازم في الفرع وجوابه ان ثبوت احد الحكمين في الفرع يدل ظاهرا على وجود علته التي ثبت بها في الاصل فيه اذ الاصل عدم الاخرى ولا اولوية معارضة باولوية الاتحاد لما فيه من الانعكاس المفقود مع التعدد فان عورض بان الاصل عدم علة الاصل في الفرع واجيب بان كون العلة متعدية اولى من كونها قاصرة على ما يلزم مما ذهبتم اليه اذ الاصل ايضا عدم علة الاصل في صورة اخرى غير الفرع قال والاعتراضات من جنس واحد متعددة اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع اهل سمرقند التعدد للخبط والمرتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم للمتقدم فيتعين الآخر والمختار جوازه لان التسليم تقديري فليترتب والا كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليها وقدم النقض على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها اقول هذه خاتمة للباب في ترتيب الاسولة الواردة على القياس فنقول الاعتراضات اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض والمعارضات في الاصل والفرع او من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول فقد اتفق الجدليون على جواز ايرادها معا اذ لا يلزم منها تناقض ولا تزول من سؤال الى آخر واليه الاشارة بقوله الاعتراضات من جنس واحد متعددة اتفاقا فان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الاسولة غير مرتبة او مرتبة فان كانت غير مرتبة فقد اتفق الجدليون على جواز الجمع بينها الا اهل سمرقند فانهم اوجبوا الاقتصار على سؤال واحد حذارا من الخبط قيل ويلزمهم على ذلك ما كان من الاسولة المتعددة من جنس واحد فانها وان افضت الى النشر فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين الجدليين وهو غير لازم لان الخبط والنشر في المختلفة اكثر منها في المتفقة وعلى هذا فلا يلزم من منعهم المختلفة منعهم المتفقة واليه الاشارة بقوله ومن اجناس كالمنع الى آخر الامثلة منع اهل سمرقند التعدد للخبط وانما يعلم قيد عدم الترتيب من قوله بعد ذلك والمرتبة منع الاكثر وان كانت مرتبة فاكثر الجدليين منعوا منه من حيث ان المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع ومشعر بتسليم وجوده اذ لو اصر على منعه لزم المحال وهو مطالبة تاثير ما لا وجود له وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير واذا لم يستحق غير جواب الاخير يكون التعرض للمتقدم ضائعا فلهذا امتنع من الجمع بينها واليه الاشارة بقوله والمرتبة منع الاكثر الجمع بينها لما فيه اى في جمع المرتب من التسليم للمتقدم فيتعين الآخر اى بالجواب عنه والمختار وهو اختيار الاستاذ اى الشيخ جوازه اى جواز جمع المرتب وتعدده لان التسليم يعني تسليم المتقدم تقديري اذ معناه انه وان سلم عن المنع تقديرا فلا يسلم عن المطالبة وغيرها وعلى هذا لا يلزم المعترض منع ما سلم وجوده

لو طالب المستدل بجواب المنع وانما لزمه لو سلم تحقيقا واذا ارتفع المانع منه فلترتب الاسولة لارتفاع المانع ولانه
لو لم يترتب كان منعا بعد التسليم كما لو طالب بالتاثير ثم مع وجوده على ما ذهبتم اليه من استفساد المطالبة بالتاثير على
تسليم الوجود واذا وجب الترتيب فيتقدم بعد تقديم الاستفسار على الكل اذ من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف
ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر في فساده من جهة الجملة وهو قبل النظر في تفصيله ثم فساد الوضع لانه اخص من
فساد الاعتبار ومع ان النظر في الاعم مقدم ثم ما يتعلق بالاصل وهو منع حكمه ثم العلة اي ما يتعلق بالعلة لان النظر في حكم
الاصل مقدم على النظر في العلة لاستنباطها منه وذلك كمنع وجودها في الاصل ثم ما يتعلق عليتها كالمطالبة و
عدم التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الحكم غير صالح لافضائه الى
المقصود منه ثم بعد النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلية ثم بعده المعارضة في الاصل لانه معارض لنفس العلة
فكان متاخرا عن المعارض لدليل العلة او لان النقض يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها ولا يخفى تقدم
الاول على الثاني في نفس الامر ثم التعدية والتركيب لان حاصلهما يرجع الى المعارضة في الاصل كما تقدم ثم الفرع اي ما يتعلق
به لبنائه عليهما يعني على الاصل وعلته وذلك كمنع وجودها في الفرع ومخالفة حكمه لحكم الاصل ومخالفته للاصل في
الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع وسؤال القلب ثم بعد ذلك القول بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل المثمر
امر تحقق بشروطه وانتفاء القوادح والله اعلم بالصواب قال ــــــــ الاستدلال يطلق على ذكر الدليل
ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق
والتلازم واما نحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وقيل ان دليل فقيل استدلال وقيل ان
ثبت بغير الثلثة والمختار انه ثلاثة تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا اقول ــــــــ هذا هو
الاصل السادس وهو في معنى الاستدلال وانواعه فنقول اما من حيث اللغة فهو استفعال من طلب الدليل واما في اصطلاح
الفقهاء فيطلق عموما على ذكر الدليل اي دليل كان من الاربعة المتقدمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ويطلق
خصوصا على نوع خاص يعني في الادلة وهو المقصود يعني بالبيان ههنا فنقول ــــــــ اختار الآمدي في حده انه
عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا ويعني به ما لا يكون قياسا شرعيا الا ما لا يكون قياسا اصلا والا لخرج
عنه القياس الاقتراني والاستثنائي وهما داخلان في الاستدلال لانه قال بعد ان ذكر الحد واورد على نفسه بان تعريف | عنده صح
الاستدلال بسلب غيره من الادلة عنه ليس اولى من العكس واجاب بانه انما كان اولى لسبق تعريف غيره واذا عرفت معناه فهو
على انواع منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط ومنها نفي الحكم لانتفاء مداركه ومنها الدليل المؤلف من اقوال
يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة بشروطها وضروبها والاستثنائي
بقسميه المتصل والمنفصل باقسامه الثلثة ثم قال ومنها استصحاب الحال وختم انواع الاستدلال به وهو اذن اربعة | عنده م
اقسام وفي منتهى السول جعل الاقسام ثلثة اذ جعل انتفاء الحكم لانتفاء المدارك من قبيل قولهم فقد الشرط ونحوه والى
هذا اشار بقوله فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس والمراد من قوله ما ليس اي دليل ليس والا بطل طرده بما لا يتناهى
ومن قوله ولا قياس اي ولا قياس شرعي سواء كان قياس علة وهو الذي صرح فيه بالعلة الباعثة او قياس دلالة
وهو الذي جمع فيه بما يلازم العلة الباعثة كالجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة او
كالجمع

كالجمع بين قطع الايدي باليد الواحدة وقتل الانفس بالنفس الواحدة بالدية التي هي احد موجبي علة الاصل
على تقدير ثبوتها الملازمة للعلة الموجبة لقتل الانفس بالنفس الواحدة او القياس في معنى الاصل وهو الذي لم يذكر فيه
العلة وانما جمع فيه بنفي الفارق اي بالغاء ما يميز الاصل عن الفرع احدهما عن درجة الاعتبار واستلزام ذلك ثبوت
الحكم الى الفرع وقال قوم الاستدلال عبارة عن دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة وهذا الحد اعم من الاول
الاول اذ على هذا التفسير يدخل في الاستدلال نفي الفارق اي القياس في معنى الاصل والتلازم اي قياس الدلالة وانما عبر عنه
بالتلازم لانه استدلال من وجود احد المتلازمين على وجود الآخر كما مثلنا به وانما يدخلان لانهما دليلان وليسا بنص
ولا اجماع ولا قياس علة وليس المراد من قوله والتلازم القياس الاستثنائي لانه داخل في الحد الاول كما قلنا وكل ما
هو داخل في الاول داخل في الثاني ولكن من غير عكس واما نحو قولهم وجد السبب فيثبت الحكم او المانع فينتفي الحكم او فقد
الشرط فينتفي فقيل ليس بدليل بل هو دعوى دليل اذ الدليل هو وجود السبب ونحوه فقولك وجد السبب بمنزلة قولك ثبت ايضاحه
وهو دعوى وجود الدليل وقيل هو دليل لان الدليل هو ما يلزم من ثبوته لزوم الحكم قطعا او ظاهرا وما ذكرنا كذلك
ان اثبتم فيكون دليلا وما يذكر لبيان نحو ما ذكرنا فهو كالمقدمات وما يقال من ان تعريف الدليل بما ذكرتم باطل لتوقف المطلوب على
الدليل والدليل على المطلوب باطل لتوقف وجود المطلوب على وجود الدليل وتوقف تصور الدليل على تصور المطلوب ومع
اختلاف جهة التوقف من الجانبين فلا دور وعلى انه اي وعلى القول بانه دليل قيل استدلال لانه دليل كما بينا وليس بنص
ولا اجماع ولا قياس فان قيل لا نسلم انه ليس بقياس فانه اذا آل الامر الى اثبات المدعى كان مفتقرا الى المناسبة والاعتبار
ولا معنى للقياس سوى هذا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يمكن تقرير السببية والمانعية والشرطية الا بالمناسبة والاعتبار
وليس كذلك لامكان تقريره بنص او اجماع يدل عليه ثم الحكم الثابت في صورة النزاع بالعلة الثابتة او الاجماع
لا يكون ثابتا بهما اذ لا دلالة لهما على تلك الصورة على العلية ولا بالقياس اذ القياس لابد له من اصل ولا حاجة اليه
مع النص والاجماع الدال على العلية والسببية وقيل انما يكون استدلالا لو اثبت السبب او المانع او الشرط بغير الثلاثة | البعض
اي الحجة النص والاجماع والقياس واليه اشار متوهما منهم انه لو كان كذلك كان الحكم اللازم ثابتا بالنص او الاجماع
او القياس وهو باطل اما في النص والاجماع فلما قلنا انفا في دلالتهما على السببية فقط واما في القياس فلما سبق
ولانه لا يلزم من دلالته على كون شيء سببا وعلة لشيء ان يكون الحكم الثابت بذلك السبب في محل النزاع بالقياس لا
بالاستدلال الا انا ما نريد بلفظ الاستدلال الا ما لا يكون نصا ولا اجماعا ولا صورته صورة القياس ونظمه مع ملازمته
المطلوب له وان رجع بالآخرة الى نص او اجماع او قياس ولا حرج في الاصطلاح بعد فهم المعنى والمختار عند المصنف
ان الاستدلال ثلثة اقسام تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب وشرع من قبلنا وهذا الثالث جعله الآمدي من
الاصول الموهومة التي ظن انها دليل صحيح مع انه لا يكون كذلك لكن لما كان المختار عند المصنف انه من الادلة
الصحيحة لا جرم ادرجه في الاستدلال قال ــــــــ الاول تلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت ونفي
او نفي وثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتاليف جرى فيهما الاولان طردا وعكسا وان كانا
طردا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب
البقاء جرى فيهما الآخران طردا وعكسا فان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم جرى فيهما الثالث طردا وعكسا

فان بينهما تنافيا كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع طردا وعكسا الاول في الاحكام من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت بالطرد ويتقوى بالعكس ويتقرر بثبوت احد الاثرين فيلزم الآخر للزوم المؤثر وبثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر فيكون انتقالا القياس العلة الثاني لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت بالطرد كما تقدم ويتقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي الآخر للزوم انتفاء المؤثر وبانتفاء المؤثر الثالث ما كان مباحا لا يكون حراما الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويتقرر بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما قوله ــــــ القسم الاول من الاستدلال عنده وهو التلازم بين حكمين من غير تعيين علة ينقسم اربعة اقسام تلازم بين ثبوتين وتلازم بين نفيين وتلازم بين ثبوت ونفي وتلازم بين نفي وثبوت وحاصله راجع الى المتلازمين في الاولين والى المتنافيين في الاخيرين وعند هذا فنقول ــــــ المتلازمان ان كانا طردا وعكسا اي ان كان الملازمة بينهما من الطرفين كالجسم والتاليف لاستلزام كل منهما صاحبه جرى فيهما الاولان اي التلازم بين ثبوتين ونفيين طردا لاستلزام الجسم التاليف وعدم الجسم عدم التاليف وعكسا لاستلزام التاليف الجسم وعدم التاليف عدم الجسم وان كانا طردا اي وان كان التلازم بينهما من طرف واحد كالجسم والحدوث لاستلزام الجسم الحدوث دون عكسه جرى فيهما الاول اي التلازم بين ثبوتين طردا لاستلزام الجسم الحدوث والثاني اي التلازم بين نفيين عكسا لاستلزام عدم الحدوث عدم الجسم والمتنافيان ان كانا طردا وعكسا اي ان كان التنافي بينهما في الوجود والعدم وهو المنفصلة الحقيقية كالحدوث ووجوب البقاء لامتناع اجتماعهما وارتفاعهما جرى فيهما الاخيران اي التلازم بين ثبوت ونفي وعكسه طردا لاستلزام الحدوث عدم وجوب البقاء وعدم الحدوث وجوب البقاء وعكسا لاستلزام وجوب البقاء عدم الحدوث وعدم وجوب البقاء الحدوث وان كانا فيما اثباتا وهو المنفصلة المانعة الجمع كالتاليف والقدم لامتناع اجتماعهما جرى فيهما الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي طردا لاستلزام التاليف عدم القدم وعكسا لاستلزام القدم عدم التاليف فان كانا فيما نفيا وهو المنفصلة المانعة الخلو كالاساس والخلل اذ امكن بناء فرض في امتناع الخلو عنهما لكن لا مشاحة في الامثلة جرى فيهما الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت طردا لاستلزام عدم الاساس الخلل وعكسا لاستلزام عدم الخلل الاساس مثاله ــــــ الاول وهو التلازم بين ثبوتين في الاحكام الشرعية من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت الملازمة بينهما بالطرد ويقوى بالعكس اي يثبت بدوران صحة الظهار مع صحة الطلاق وجودا وعدما حتى يلزم كون صحة الطلاق علة لصحة الظهار فيستلزمها ويتقرر بان الصحتين اثران لمؤثر واحد ويلزم من ثبوت احد الاثرين ثبوت الآخر للزوم المؤثر من ثبوت احدهما ولزومه الآخر من المؤثر ويتقرر ايضا بثبوت المؤثر بان يقال مؤثر صحة الظهار ثابت مع صحة الطلاق فيلزم من صحة الطلاق صحة الظهار لثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر بان يقال مثلا انما صح طلاقه لعلة كذا بشهادة المناسبة وتلك العلة موجودة في ظهاره فيصح وانما لا يقال كذلك لانه يكون انتقالا الى قياس العلة وبالاتفاق ليس هو من اقسام الاستدلال لخروجه عن الحدين بخلاف اخويه فانهما من اقسامه على التفسير الثاني كما سبق قال في المنتهى ويثبت بالطرد والعكس او بثبوت احد الاثرين على ثبوت الآخر او به على ثبوت المؤثر وبثبوت المؤثر على ثبوت الآخر وهذه العبارة اوضح ومثال الثاني وهو التلازم بين نفيين لو لم يصح التيمم بغير نية لم يصح الوضوء بغير نية والمصنف ان عكس بعضه وما ذكرناه اظهر في المثال ويثبت بالطرد كما تقدم يعني من تقويته بالعكس والمراد انه يثبت بالطرد والعكس كما هو عبارة المنتهى فانها اقرب ويتقرر ايضا بان الصحتين اثرا مؤثر واحد واذا كان كذلك فيلزم من انتفاء احد الاثرين وهو صحة التيمم من غير نية انتفاء الآخر وهو صحة الوضوء من

غير نية

غير نية للزوم انتفاء المؤثر من انتفاء احد الاثرين ويتقرر ايضا بانتفاء المؤثر على عكس ما تقدم في التقرير بثبوت المؤثر ولا يخفى وجهه ومثال الثالث وهو التلازم بين ثبوت ونفي ما كان مباحا لا يكون حراما ومثال الرابع وهو التلازم بين نفي وثبوت ما لا يكون جائزا يكون حراما ويتقرر اي الثالث والرابع بثبوت التنافي بينهما اي بين المباح والحرام وهو في الاثبات ولهذا استلزم المباح عدم الحرام وعكسه لا في النفي ولهذا لم يستلزم عدم المباح الحرام ولا عكسه وبين الجائز والحرام وهو في النفي والاثبات ولهذا يلزم من عدم الجواز الحرمة وعكسه ومن الجواز عدم الحرمة وعكسه او بثبوت التنافي بين لوازمهما لاستلزام التنافي بين اللوازم التنافي بين الملزومات هذا بيان ما ذكره من الامثلة ومو صريح في ان مراده من قوله تلازم بين حكمين من غير تعيين علة هو القياس الاستثنائي الذي بين الملازمة فيه بعلة مستنبطة كما اشرنا اليه قال ــــــ ويرد على الجميع منعهما ومنع احديهما ويرد من الاسولة ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع ويختص بسوال مثل قولهم في قصاص الايدي باليد احد موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهي الدية وقرر بان الدية احد الموجبين فيستلزم الآخر لان العلة ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم العلتين فيعترض بجواز ان يكون في الفرع باخرى لا تقتضي الآخر ويرجح باتساع المدارك فلا يلزم الآخر وجوابه ان الاصل عدم اخرى ويرجح باولوية الاتحاد لما فيه من العكس فان قال فالاصل عدم علة الاصل في الفرع قال والمتعدية اولى قوله اعلم اولا ان المصنف ذكر في المنتهى قبيل خاتمة الاصل الخامس عند فراغه من تقرير الاسولة الخمسة والعشرين الواردة على قياس العلة ويرد على قياس الدلالة كل ما يرد على قياس العلة سوى ما يتعلق بمناسبة الوصف الجامع لان الجامع فيه ليس بعلة والقياس في الاصل كذلك لانه لم يذكر فيه جامع ولا يرد عليه ايضا الاسولة على نفس الوصف الجامع ويختص قياس الدلالة بسوال آخر اذا كان الجامع احد موجبي الاصل كقوله في مسئلة الايدي باليد آخر ما ذكر هاهنا وهذا افصاح منه بان كل ما لا يرد على قياس الدلالة لا يرد على القياس في معنى الاصل من غير عكس لان الاسولة على نفس الوصف الجامع لا يرد على القياس في معنى الاصل ويرد على قياس الدلالة وهكذا قاله الآمدي وبان المختص بالسوال المذكور قياس الدلالة واذا عرفت ذلك فقوله ويرد على الجميع يعني جميع اقسام التلازم المذكور منعهما يعني منع المقدمتين الشرطية والاستثنائية ومنع احديهما شرطية كانت او استثنائية ويرد ايضا

للاسولة على التلازم المذكور من الخمسة والعشرين ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع لانها لا ترد هاهنا لعدم تعيين العلة ويختص يعني التلازم المذكور بسوال آخر غير ما يرد على قياس العلة وذلك اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل اي علته مثل قولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة ان قصاص الايدي باليد الواحدة احد موجبي علة الاصل وهو تفويت النفس اذا كان كذلك فيجب في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني لعلة الاصل وهو الدية على تقدير وجوبها في الفرع وقرر وجوب القصاص في الفرع بان الدية احد الموجبين فيستلزم الموجب الآخر لان العلة اي علة الموجبين ان كانت واحدة فواضح يعني لزوم المطلوب اذ يلزم من وجود احد موجبيها في الفرع وجودها فيه ومن وجودها فيه وجود الموجب الآخر وهو القصاص على الكل وان كانت متعددة فتلازم الحكمين يعني في الاصل دليل تلازم العلتين وعلى هذا يلزم من وجود احد الحكمين في الفرع وجود علة

الحكم الآخر فيه فيعترض المعترض بما ذكر من السؤال وهو المختص بقياس الدلالة وتقرير الاعتراض والجواب عنه
والاعتراض على الجواب والجواب عنه قد تقدم قبيل الخاتمة المذكورة فلا حاجة الى اعادته وانت تعلم مما نقلنا عنه
في المنتهى ان قوله ههنا ويرد من الاسولة ما عدا الاسولة نفس الوصف الجامع يشعر بان مراده من التلازم المذكور
هو القياس في معنى الاصل وقوله ويختص بسؤال يشعر بان مراده منه قياس الدلالة وبينهما تناف نعم لو قال ويرد
من الاسولة ما عدا الاسولة مناسبة الوصف الجامع بدل قوله ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع استقام لان
قياس الدلالة يختص بورود ما عدا اسولة مناسبة الوصف الجامع وبالسؤال المذكور ويمكن ان يجاب عنه بان التلازم
المذكور اعم منهما لان المراد تلازم بين حكمين من غير تعيين علة باعثة مستنبطة وعدم تعيين العلة الباعثة
المستنبطة اما ان يكون بعدم تعيين العلة اصلا ويدخل فيه القياس في معنى الاصل او بتعيين ما ليس بعلة باعثة بل
ما يلازمها ويدخل فيه قياس الدلالة او بتعيين علة باعثة ولكن لا مستنبطة بل مومى اليها او منصوصا عليها صريحا
او مجمعا عليها ويدخل فيه ثبوت الحكم بتلك العلة كما تقدم وعلى هذا يصح قوله ويرد ويختص اذ المراد انه يرد على بعض
اقسامه كذا ويختص بعض اقسامه بكذا واذا عرفت ذلك فاعلم ان اقسام الاستدلال كثيرة منها النظم الاقترانى على ما
سبق في اول الكتاب مشروحا ومنها قولهم الدليل يقتضى ان لا يكون كذا او ان يكون كذا خالفناه في مواضع لاجماع لمعنى
لا وجود له في محل النزاع فيبقى على الاصل ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مداركه كقولهم الحكم الشرعى يستدعى بالضرورة دليلا صح
ولا دليل بالسبر والبحث ولان الاصل في الاشياء العدم فلا حكم ومنها طريقة التساوى في النسبة كقولهم في مسئلة الحر
بالعبد لا يقطع طرفه بطرفه فلا يوخذ نفسه بنفسه وتقريره ذلك بان نسبة طرف العبد الى نفسه كنسبة طرف
الحر الى نفسه ولهذا كانت دية طرف كل واحد منهما على النصف من دية نفسه وعند ذلك يلزم ان يكون النسبة الواقعة
بين نفسيهما كالنسبة الواقعة بين طرفيهما واذا لم يوخذ الطرف بالطرف فلا يوخذ النفس بالنفس وقد يقرر مثل ذلك
ايضا في مسئلة الايدى باليد بالنظر الى ان نسبة الاطراف الى الطرف الواحد كنسبة الانفس الى النفس الواحدة واذا اخذت
الانفس بالنفس فليوخذ الطرف بالطرف وذلك كثير ومنها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط على ما قال ويجوز
ان يكون قوله واما نحو اشارة الى نحو ما ذكرنا من اقسام الاستدلال فان قلت فهل يدخل هذه الاقسام في التلازم
المذكور ام لا قلت ان اراد بالتلازم التلازم بالفعل او ما في قوته وبالحكمين قضيتين لا حكمين شرعيين دخل
فيه الجميع لاشتمال الجميع على قضيتين وامكان رده الى الاستثنائى على ما لا يخفى والا فلا والاول اولى لانها اقسام
ادلة وليست كتابا ولا سنة ولا اجماعا ولا قياس علة فيجب ان تدخل في الاستدلال اذ لا سادس في اصول ادلة الاحكام بالاتفاق
ولا يخفى ان الحد الذى بينا ان التلازم المذكور والاستصحاب وشرع من قبلنا هو الحد الثانى لا الاول والتقييد في التلازم
بعدم تعيين العلة وكون المراد منه خروج قياس العلة دون اخويه على ما سبق قال ______ الاستصحاب
الاكثر كالمزنى والصيرفى والغزالى على صحته واكثر الحنفية على بطلانه كان نفيا اصليا او حكما شرعيا مثل قول الشافعية
في الخارج والاجماع على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ان ما تحقق ولم يظن معارض
مستلزم ظن البقاء وايضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقائها في التحريم او الجواز
وهو باطل وقد استصحب الاصل فيهما اقول ______ هذا هو القسم الثانى من الاستدلال وهو استصحاب الحال اعنى

الحكم

الحكم بثبوت امر في الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول والبه الاشارة في قولهم الاصل بقاء
ما كان على ما كان وقد اختلف فيه فذهب الاكثر كالمزنى والصيرفى والغزالى وجماعة اخرى من اصحاب الشافعى صح الى
الصحة وكونه حجة متبعة في الشرعيات وذهب اكثر الحنفية وابو الحسين البصرى في جماعة من المتكلمين الى البطلان
وامتناع الاحتجاج به سواء كان ذلك الاستصحاب بقاء اصليا وهو استصحاب البقاء على العدم كما كان او حكما شرعيا
كقول الشافعية في مسئلة الخارج من غير السبيلين من انه ينقض الطهارة الاستصحاب الطهارة التى هى حكم شرعى وتقريره
ان الاجماع انعقد على ان المحكوم عليه بالطهارة قبله اى قبل الخارج متطهر والاصل البقاء على الطهارة حتى يثبت
معارض لها والاصل عدم المعارض وهذا المثال يذكر لاستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف لانهم اختلفوا في كونه دليلا
ظاهرا فنفاه جماعة كالغزالى وغيره واثبته آخرون وهو اختيار الآمدى والمصنف ودليله دليل الاستصحاب فلذلك لم يجعله
مسئلة براسها كما جعلها في المنتهى لنا تعنى في ان الاصل البقاء ونعبر عنه بالكون في الزمان الثانى بعد الكون في الزمان
الاول ان ما تحقق يعنى وجوده او عدمه في حال من الاحوال ولم يظن معارض لذلك المتحقق لا قطعا ولا ظنا فانه
مستلزم ظن البقاء على ما كان والبديهة تشهد بصحته وكذا افعال العقلاء واهل العرف من مراسلة من مرت عليه
سنون منطاولة وارسال الودائع والقراض والديون وغيرها اذ لولا ظن البقاء لما ساغ لهم ذلك ولعدوا اشقياء
بذلك وكيف لا يغلب البقاء على الظن مع ان ما يتوقف عليه البقاء وهو الزمان المستقبل ومقارنة الباقى له من وجود او عدم اقل
مما يتوقف عليه التغيير لتوقفه عليهما وعلى التبدل وهو يدل على ان وقوعه اغلب اذ العقل يحكم بان حصول ما يتوقف
على امرين اغلب مما يتوقف على ذينك الامرين وثالث غيرهما فان قيل لا نسلم ان افعال العقلاء واهل العرف انما كان لظن
بقاء ما كان وانما كان ذلك منهم لتجويز الاحتمال اصابة الغرض فيها فعلوا كما يستحسنون آلة الغرض لقصد الاصابة الدمي صح
لاحتمال وقوعها وان كانت الاصابة مرجوحة لا راجحة سلمنا لكن لا نسلم ان البقاء اغلب على الظن اذ زيادة توقف
التغيير على تبدل الوجود بالعدم وبالعكس معارضة بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق سلمنا زيادة توقف
التغيير لكن لا نسلم دلالته على غلبة البقاء على التغيير لجواز ان يكون ما يتوقف عليه التغيير وان كان اكثر اغلب في الوجود مما
يتوقف عليه البقاء وان كان اقل قلنا الجواب عن الاول ان احتمال الخطر ظاهر فيما ذكرناه من الاستشهاد كما في ارسال
ونحوها فلو لم يكن ذلك مع ظن البقاء لما اقدموا عليه على ما هو المالوف من احوال العقلاء وانما يجوز الاقدام
لوهم الاصابة فيما لا خطر في فعله كما ذكرتم في صورة الاستشهاد لقصد التدرج حتى يحصل الاصابة غالبا وعن الثانى
معارضة توقف البقاء على تجدد مثل السابق بتوقف التغيير على تجدد علة المتجددات وعن الثالث ان الجواز ممنوع فيما
نحن فيه لان الفرض توقف التغيير على ما توقف عليه البقاء وزيادة وجواز كون ما يتوقف عليه التغيير اغلب انما كان
متصورا لو لم يتوقف التغيير على ما توقف عليه وزيادة والفرض خلافه كما قلنا واذا استلزم ظن البقاء جاز العمل به
لكون الظن حجة متبعة في الشرعيات على ما سبق تحقيقه في غير موضع ولنا ايضا في ان الاصل ظن البقاء انه لو لم يكن الظن
نعنى ظن البقاء حاصلا لكان الشك في الزوجة او في الزوجية ابتداء كما لو شك ان هذا هل هى زوجته ام لا كالشك في
بقاء الزوجة على الزوجية او كالشك في بقاء الزوجية على ما في النسخة الاخرى في التحريم والجواز اى بان يكونا ممتنعين اى صح
او جائزين والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاصل عدم مرجح غيره فمن ادعاه يحتاج الى الدليل واما

وأما بطلان التالي فلانعقاد الإجماع على التفرقة بينهما في التحريم والجواز لامتناع مدّ اليد إليهما على التقدير الأول و
جوازه على الثاني وأما فرقوا بينهما لأنهم استصحبوا الأصل فيهما أي في الصورتين حتى قيل بامتناع الأولى وجواز
الثانية إذ الأصل فيهما كان ذلك فاستصحب وإلى هذا أشار بقوله وقد استصحب الأصل فيهما وقد تقرر في مثال آخر ويقال
الإجماع منعقد على امتناع صلوة من شك في طهارته وجواز صلوة من شك في بقائها ولو لم يكن البقاء مظنونا لزم إما
الجواز في الأولى أو الامتناع في الثانية والتالي باطل بالإجماع فالمقدم مثله وأما الملازمة فلأن البقاء لو لم يكن
راجحا فلا يخلو إما أن يكون مرجوحا وحينئذ يلزم الامتناع في الثانية لظن فوات الطهارة أو مساويا وحينئذ
لا يخلو إما أن يكون استواء الطرفين مما يجوز معه الصلوة أو لا يجوز فإن كان الأول فيلزم الجواز في الأولى وإن كان
فيلزم الامتناع في الثانية قال ـــــــ قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل نص أو إجماع
أو قياس وأجيب بأن الحكم البقاء ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان الأصل البقاء لكانت
بينة النفي أولى وهو باطل بالإجماع وأجيب بأن المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن قالوا لا ظن مع جواز الأقيسة قلنا الفرض
بعد بحث العالم أقول ـــــــ هذه شبه ثلث للخصوم مع الأجوبة توجيه الأولى أن يقال الحكم بالطهارة ونحوها
من الأحكام الشرعية والدليل أي دليل الحكم الشرعي إما النص أو الإجماع أو القياس والاستصحاب ليس منها فلا يثبت
به مثل هذه الأحكام وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم أن المثبت بالاستصحاب هو حكم شرعي لأن الحكم المثبت به هو البقاء
وهو ليس بحكم شرعي فيكفي فيه أي في إثباته ذلك أي الاستصحاب ولو سلم أن المثبت حكم شرعي ويحتاج إلى دليل فالدليل هو الاستصحاب
لما بينا من إفادته الظن وكون الظن حجة متبعة في الشرعيات وتوجيه الثانية أن يقال لو كان الأصل البقاء لكانت
بينة النفي أولى بالعمل من بينة الإثبات لاعتضادها بالأصل والتالي باطل بالإجماع لأن بينة الإثبات مقدمة اتفاقا
فالمقدم مثله وتوجيه الجواب أن يقال لا نسلم أنه لو كان الأصل البقاء لكانت بينة النفي أولى وإنما يكون كذلك لو لم
يكن الأصل مرجوحا بالنسبة إلى كون احتمال الخطأ والغلط في حق النافي أكثر منه في حق المثبت وذلك لأن المثبت يبعد
غلطه وذلك لاطلاعه على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لإمكان حدوثه حال غيبة النافي
عن المنكر وتعذر صحبته له واطلاعه على أحواله في سائر الأوقات وإذا كان كذلك فيحصل الظن بقول المثبت دون
النافي وإن اعتضد بالأصل قال ـــــــ في المنتهى أجيب بأن التقديم لإمكان تصديقهما لإمكان اطلاع المثبت على السبب
المثبت دون النافي ووجهه ظاهر وهو حسن وتوجيه الثالثة أن يقال لا ظن يحصل في البقاء مع جواز الأقيسة وكثرتها وكثرة
العمومات بخلاف ما قبل ورود الشرع فإن الاستصحاب حينئذ مغلب على الظن للأمن عن الدليل المغير بخلاف ما بعد
الورود وتوجيه الجواب أن يقال الغرض أن الاستصحاب بعد ورود الشرع إنما يفيد ظن البقاء بعد بحث العالم عن
الأقيسة والعمومات وعدم وجدانه فيها ما خالف الأصل ولهذا قيد الدعوى بقوله ولم يظن معارضا وعند
هذا فالظن بعد الورود أيضا حاصل وإن كان قبله لتيقن عدم المعارض من جهة الشرع أغلب مما بعده لاحتمال المعارض
من جهة وإن كان مرجوحا قال ـــــــ شرع من قبلنا المختار أنه صلى الله عليه وسلم قبل البعث متعبد بشرع قيل
نوح وقيل إبراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع ومنهم من منع ووقف الغزالي لنا الأحاديث متضافرة كان
يتعبد كان يتحنث كان يصلي كان يطوف واستدل بأن من قبله لجميع المكلفين وأجيب بالمنع قالوا لو كان لقضت العادة بالمخالطة

أو لزمته

سال ١٣٤٨ خورشيدی
... شد

أو لزمته قلنا التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد يمنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الأدلة
أقول ـــــــ هذا هو القسم الثالث من الاستدلال وهو شرع من قبلنا وفيه مسئلتان الأولى أنهم اختلفوا
في أن النبي عليه السلم قبل البعث هل كان متعبدا بشرع أحد من الأنبياء قبله فمنهم من أثبته وهو مختار المصنف ثم
اختلف المثبتون فيما بينهم فنسبه بعضهم إلى شرع نوح وبعضهم إلى شرع إبراهيم وبعضهم إلى شرع موسى وبعضهم
إلى شرع عيسى وبعضهم إلى ما ثبت أنه شرع ومنهم من منع ونفى ذلك كأبي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين ووقف الغزالي
والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المحققين في الوقوع لا في الجواز وهو اختيار الآمدي لنا تضافرت الأحاديث أنه عليه السلم
كان متعبدا كان يأتي غار حراء فيتحنث فيه من تحنث أي تعبد وأيضا كان يصلي كان يطوف وكل ذلك مما لا يرشد
إليه العقل ولا يحسن بغير الشرع والقدح في هذا بأنه لم يثبت شيء من ذلك بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته فلا
يدل على أنه كان متعبدا شرعا لاحتمال أن يكون بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملته عن الأنبياء المتقدمين واندرس تفصيله
بعيد على ما لا يخفى على الناظر واستدل عليه أيضا بأن من قبله أي شرع من قبله كان لجميع المكلفين فيدخل النبي عليه
فيه وإنما كان لجميع المكلفين لأن كل من سبق من المرسلين كان داعيا إلى اتباع شرعه كل المكلفين وأجيب بالمنع
أي بمنع دعوى من سبق من الأنبياء لكافة المكلفين إلى اتباعه فإنه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم للحكم به و
بتقدير نقله فيحتمل أن يكون زمان نبينا عليه السلم زمان اندراس الشرائع المتقدمة وتعذر التكليف بها لعدم نقلها و
تفصيلها ولذلك بعث في ذلك الزمان قالوا المانعون لو كان النبي عليه السلم قبل البعث متعبدا بشريعة أحد ممن تقدمه
لقضت العادة بالمخالطة أي بمخالطة النبي عليه السلم مع أهل تلك الشريعة أو لزمته المخالطة كما هو الجاري من عادة كل
متشرع بشريعته ولو كان كذلك لنقل إذ عرفت أحواله قبل البعثة ولم ينقل عنه ذلك فدل على أنه لم يكن متعبدا بشريعة أحد
وتقرير الجواب على ما يشعر به ظاهر كلامه أن يقال لا نسلم أنه لو كان لوقعت المخالطة لأنها تمنع لموانع فيحمل عدم المخالطة
على الموانع جمعا بين الأدلة أي بين العادة الدالة على المخالطة وبين دليلنا الدال على كونه متعبدا ولئن سلمناه لكن
قولكم لو كان كذلك لنقل تعنون به النقل متواترا أو غير متواتر فالأول لا يحتاج إليه والثاني لا يفيد لأنا لا نسلم عدم نقل
المخالطة آحادا لكن المراد غير ذلك لأن قوله النقل المتواتر لا يحتاج إليه ممنوع لأنه من الأمور العظيمة التي يتوفر
الدواعي على نقلها والمراد على ما دل صريح لفظ المنتهى هو أن المتواتر من تلك الشرائع لا يحتاج إلى المخالطة وغير المتواتر
منها لا يفيد لأن المدعى أنه لو كان متعبدا بما ثبت وتواتر أنه شريعة من تقدمه لا بما نقل على لسان الآحاد من الكفار
وظن ثبوته حتى يحتاج إلى المخالطة لتعلمها وغيره قال ـــــــ في المنتهى وأجيب بأن المتواتر منها لا يحتاج
إلى المخالطة وغيره لا يفيد ولا يخفى أن قوله لا يحتاج يحتمل إرادة بناء المنقول على التقرير الأول ودل على ما لقائل على التالي
وقد عورضت هذه الشبهة بأنه لو لم يكن على شريعة من الشرائع ولا متعبدا بشيء منها لظهر منه التلبس بخلاف ما أهل تلك الشرائع
متلبسون به واشتهرت مخالفته لهم في ذلك وكانت الدواعي متوفرة على نقله ولم ينقل عنه شيء من ذلك وليس أحد الأمرين
أولى من الآخر وأما مثل قول الخصوم لو كان كذلك لافتخر به أهل تلك الشريعة عادة ولم ينقل فممنوع لعدم التعيين وأما
حجة أرباب الوقف فهي أن الوقوع يستدعي دليلا والأصل عدمه وأما ما ذكر من الأدلة على الطرفين فمع عدم دلالتها في نفسها
متعارضة وليس التمسك بالبعض منها أولى من البعض وجوابها الحق بعد الاطلاع على ما سبق قال الغزالي رحمه الله المختار أن جميع

جميع هذه الاقسام نعني من كونه غير متعبد بشرع احد او متعبدا بما قيل من المذاهب جائزة عقلا لكن الواقع
منها غير معلوم بدليل قاطع وزعم الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد عملي لا معنى له وهو حسن قال ــــــــ مسئلة المختار
انه بعد البعث متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بقاؤه وايضا الاتفاق على الاستدلال بقوله النفس بالنفس
وايضا ثبت انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا واقم الصلوة لذكري وهي لموسى وسياقه
يدل على الاستدلال به اقول ــــــــ هذه هي المسئلة الثانية وهي في انهم اختلفوا في ان النبي عليه السلم والامة بعد
البعث هل هم متعبدون بشرع من تقدم فنقل عن اصحاب ابي حنيفة وعن بعض اصحاب الشافعي وعن احمد في احدى الروايتين
عنه انه كان متعبدا بما صح من شرايع من قبله بطريق الوحي اليه لا من جهة كتبهم المبدلة ونقل اربابها والمصنف
اختار هذا المذهب لكنه لم يعتبر قيد الوحي وهو الحق والا لم يبق للنزاع معنى اذ لا ينكر احد كون النبي عليه السلم
متعبدا بعد البعث بما اوحى الله اليه سوآء كان من شريعة من قبله او لا واشار الى كونه متعبدا بما صح بقوله
بما لم ينسخ اي من شريعة من قبله وذهبت الاشاعرة والمعتزلة الى المنع من ذلك وهو اختيار الآمدي واستدل
الاولى — المصنف عليه بحجج ثلث الاول ما تقدم في المسئلة المتقدمة من كون النبي عليه السلم متعبدا بشريعة من شرايع من تقدم
مع ان الاصل بقاؤه على ما كان لما مر في الاستصحاب والثانية انعقاد الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية مع انه من شريعة من تقدم لكونه مذكورا في التورية ومكتوبا على بني اسرائيل
ولولا انا متعبدون به لما صح الاستدلال به وهذا من تصرفات المصنف والا فالمشهور التمسك بهذه الآية
من وجه آخر وهو ان النبي عليه السلم طلب منه القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتب ما
يقضي بالقصاص في السن سوى التورية وهو قوله تعالى فيها السن بالسن فقد حكم بالتورية ولولا كونه متعبدا
بذلك الحكم لما جاز له ذلك ورد بان في الحديث ما يشعر بعدم صحته لدلالته على ان القرآن غير مشتمل على قصاص السن وهو
باطل لان قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم عام في السن وغيره ويمكن ان يجاب عنه باحتمال
كون نزول فمن اعتدى الآية بعد قصة طلب القصاص في السن الثالثة انه عليه السلم قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم الصلوة لذكري وهي اي الآية لموسى لانه خطاب معه وسياقا فسياق كلام النبي عليه السلم
من تلاوته ما اوجب على موسى بعد ايجابه مثله على الامة يدل على الاستدلال به وانه انما ذكره تعليلا للايجاب واجيب
عنها بانه عليه السلم لم يذكر الخطاب مع موسى لكونه موجبا لقضاء الصلوة عند النوم والنسيان وانما اوجب ذلك بما اوحي اليه
ونبه على ان امته مأمورة بذلك كما امر موسى عليه السلم به وهذا وان احتمل لكن السياق مع المصنف كما قال قال ــــــــ
قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه واجيب بانه تركه اما لان الكتاب يشمله او لقلته جمعا بين الادلة
قالوا لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على ان شريعته ناسخة قلنا
لما خالفها والا وجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر اقول ــــــــ هذه شبه ثلث للمانعين توجيه الاولى
ان النبي عليه السلم لم يذكر اي شئ من كتب الاولين وسننهم في حديث معاذ كما سبق في مواضع ولو كان شئ من ذلك من مدارك الاحكام
لرجع اليه كالكتاب ولما جاز العدول عنه الى الاجتهاد الا بعد البحث عنه واليأس من معرفته وتوجيه الجواب
ان النبي انما ترك معاذ ذكرها هو المدرك من ذلك صريحا اما لانه ذكره هنا لدخول التورية وغيرها من الكتب

نحن

کتابخانه آستان قدس
ویژه خسی
باز بینی شد
۶۱۳۵۳

عن الاول وان الثاني ناسخ له وهو قوله الآن وان قيل للاول بعد النسخ قوله فليس الا بمعنى انه كان
قولا له لا بمعنى انه الآن قوله ومعتقده وعند ذلك فلا يخلو اما ان يعلم الثاني او جهل الحال فان علم وجب
اعتقاد ان قوله الآن هو الثاني وان جهل وجب اعتقاد نسبة المتاخر في نفس الامر اليه دون المتقدم وعلى
هذا لا يجوز للمقلد العمل بواحد منهما قبل التبين لاحتمال ان يكون عمله بالمنسوخ وذلك كنصين ناسخ ومنسوخ
جهل المتاخر منهما وان كان الثاني وهو ان يكون صدور القولين عنه معا فلا يخلو اما ان نص على الراجح منهما
بان يقول وهذا القول اولى او يفرع عليه دون الآخر فيظهر من ذلك ان الراجح والمفرع عليه هو قوله دون الآخر
وان لم يوجد منه ما يدل على الترجيح كقول الشافعي رضي الله عنه في سبع عشرة مسئلة فيها قولان فلا يجوز ان يحمل على
اعتقاده للقولين لان الفرض تناقضهما واعتقاد النقيضين محال بل يحمل اما على ان فيها قولين للعلماء وعلى هذا
لا يكون من اقواله واما على ان فيها ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده اي في نظره كاستصحابين
وذلك كما لو اعتق عن كفارته عبدا غائبا منقطع الخبر فان الاصل بقاء حيوته والاصل ايضا بقاء اشتغال
الذمة او كاصلين مختلفين والمسئلة مشابهة لكل منهما على السوية الى غير ذلك من نظاير تعادل الامارات واما
ان فيها قولين على التخيير عند التعادل فكانه قال لتعادل الادلة فانا مخير في القولين اقول بهذا مرة وبذاك
واما على معنى انه تقدم لي فيها قولان واما ان كان احد القولين منصوصا عليه والآخر منقولا وذلك انما
يتصور في صورتين متناظرتين فلا يخلو من ان يظهر فرق بينهما او لا فان ظهر فرق بينهما فالنقل يكون ممتنعا
وان لم يظهر فرق فلا يخلو اما ان يكون تنصيص الامام على حكم الصورتين على الترتيب او معا فان ترتبا فالظاهر
ان الثاني رجوع عن الاول وهو قوله ان علم التاريخ كما تقدم في القولين المنصوصين ولذلك قال وكذا المتناظران
ولم يظهر فرق وان جهل الحال فيجب اعتقاد نسبة الحكم المتاخر في نفس الامر اليه وان نص على الصورتين في
وقت واحد فهو كالنص على القولين في صورة واحدة وقد عرفت ما فيه قال ــــــــ مسئلة لا ينقض
الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فيفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قاطعا
ولو حكم على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقا فلو تزوج امرأة بغير ولي ثم تغير اجتهاده
فالمختار التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذلك المقلد يتغير اجتهاد مقلده فلو حكم مقلد بخلاف امامه
جرى على جواز تقليد غيره اقول ــــــــ هذه هي المسئلة التاسعة وهي في انهم اتفقوا على ان المسائل
الاجتهادية وهي ما كان من الاحكام الشرعية دليله ظنيا واحترزنا بالشرعية عن العقلية واللغوية
ونحوها وبالدليل الظني عما كان دليله قطعيا كالعبادات الخمس فانها ليست محل الاجتهاد لان المخطي
فيها آثم والاجتهادية ما لا يعد المخطئ فيها آثما كالزكوة في الحلي لا ينقض الحكم يعني حكم الحاكم فيها لا
منه اي من الحاكم ولا من غيره للتسلسل اذ لو جاز نقض حكمه اما بتغير اجتهاده او بحكم حاكم آخر امكن نقض الحكم
بالنقض ونقض نقض النقض الى غير النهاية وهو المراد من التسلسل واذا كان كذلك فيفوت مصلحة نصب الحاكم
لاضطراب الاحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها واتفقوا على انه ينقض
يعني حكم الحاكم اذا خالف قاطعا من نص او اجماع او قياس جلي وهو ما كانت العلة فيه منصوصة او

كان قطع فيه بنفي الفارق وهذا بخلاف ما لو كان ظنيا من نص او غيره فانه لا ينقض بالظن ما حكم
به بالظن لتساويهما في الرتبة ولو حكم الحاكم على خلاف اجتهاده كان حكمه باطلا وان قلد غيره اتفاقا
اي بطل حكمه وينقض سواء كان المجتهد مقلدا لمجتهد آخر او لم يكن وهذا ايضا باتفاق منهم فعلى هذا لو تعاطى
المجتهد حكما باجتهاده لنفسه كما لو تزوج امراة بغير ولي ثم تغير اجتهاده فهل ينقض الاجتهاد السابق
ام لا فالمختار النقض وان الحكم فيما نحن فيه التحريم والا كان مستديما للحل الاستمتاع بها على خلاف
معتقده وهو خلاف الاجماع كما قلنا ومنهم من قال ينقض الاجتهاد السابق ان لم يتصل به حكم اي حكم حاكم
آخر واما ان اتصل به حكم حاكم آخر فلا ولما لا ينقض الاجتهاد السابق نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم هذا اذا كان
قد اجتهد لنفسه فلو كان قد اجتهد في المسئلة المذكورة لغيره وعمل ذلك الغير بفتواه ثم تغير اجتهاده فهل يجب
على المقلد مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد مقلده اي متبعه فالحق وجوبه كما لو تغير اجتهاد المجتهد في القبلة
في اثناء الصلوة بالنسبة اليه والى مقلده لوجوب التحول عليهما الى الجهة الاخرى والى هذا اشار بقوله وكذلك
المقلد اي وكذلك المقلد المختار في حقه تغير حكم الاجتهاد السابق بتغير اجتهاد مقلده ولو كان الحاكم مقلدا
لامام وحكم بحكم يخالف مذهب امامه فان قضينا بصحة حكم المقلد فرعنا على عدم المجتهد فههنا ننقض حكمه مبني على
الخلاف في انه هل يجوز تقليده لغير امامه فان منعنا من ذلك ينقض والا فلا والى ما ذكرنا اشار بقوله فلو حكم مقلد
بخلاف امامه جرى نقض حكمه على جواز تقليده غيره قال ——— مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من
التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا
وقيل ارجح فان استووا تخير وفي بعض النسخ وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا ارجح فان استووا تخير وقيل
او تابعيا وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاق اقول ——— هذه هي المسئلة العاشرة وهي بيان
ان المجتهد قبل ان يجتهد في مسئلة من المسائل هل يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيها ام لا اختلفوا فيه فذهب القاضي
ابو بكر واكثر الفقهاء الى منع تقليده غيره سواء كان الغير صحابيا او تابعيا او لا وسواء كان اعلم منه او لم يكن
وسواء كان الاجتهاد فيما يخصه او يفوت وقته او لم يكن كذلك وهو اختيار المصنف والى الاشارة بقوله المجتهد
قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد اي مطلقا على وجه كان من الوجوه التي اشرنا اليها وذهب بعض اهل العراق اي صح
الى انه ممنوع من التقليد فيما لا يخصه يعني فيما يفتي لا فيما يخصه فانه يجوز له التقليد فيه ومن هؤلاء من قال
انما يجوز له التقليد فيما يخصه اذا كان مما يفوت وقته لو اشتغل بالطرق الاجتهادية فيه والى الاول اشار بقوله
وقيل فيما لا يخصه والى الثاني بقوله وقيل فيما لا يفوت وقته لكن هذه العبارة تدل على ان المجتهد يجوز
له التقليد اذا كان المجتهد فيه مما يفوت وقته سواء كان يخصه او يفتي به وليس هذا بالقول به مذهب احد
ولو قال وقيل لا فيما يخصه وقيل ويفوت وقته لاستقام وذهب محمد بن الحسن الى جواز تقليده لمن هو اعلم منه
دون من هو مثله او دونه والى الاشارة بقوله وقيل يعني انه ممنوع من التقليد الا ان يكون يعني المقلد
اعلم منه اي من المجتهد المقلد غيره فانه لا يكون ممنوعا منه حينئذ وابن سريج ايضا جوز تقليد المجتهد للاعلم
الجبائي منه ولكن بشرط التعذر عليه وجه الاجتهاد وذهب الى ان الاولى ان يجتهد وان لم يجتهد وترك الاولى جاز له

تقليد

تقليد الواحد من الصحابة اذا كان مترجحا في نظره على غيره ممن خالفه وان استووا في نظره تخير في
تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد من عداهم وبه قال الشافعي في رسالته القديمة والى الاشارة بما في بعض
النسخ وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا ارجح فان استووا تخير ولفظه في المنتهى يوافق هذا لانه قال وقال الشافعي
والجبائي يجوز ان يقلد صحابيا خاصة ارجح من غيره فان استووا تخير واما تصحيح ما في النسخ المشهورة من قوله وقال
الشافعي الا ان يكون صحابيا وقيل ارجح فيتوقف على صحة ما نقل في الكتب المشهورة عن الشافعي في بعض كتبه من تجويزه
تقليد الصحابي مطلقا اي من غير اشتراط الترجيح كما نقله الآمدي وهذا مذهب طائفة من الناس عند الآمدي لا مذهب الشافعي
وعلى هذا يكون قوله وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا اشارة الى هذا المذهب المنقول عنه وقوله وقيل ارجح فان استووا
تخير اشارة الى مذهب الجبائي وذهب بعض الناس الى انه يجوز له تقليد الواحد من الصحابة او التابعين والى الاشارة
بقوله وقيل اي انه ممنوع من التقليد الا ان يكون صحابيا او تابعيا والنسخة المشهورة وان خالفت رواية المنتهى فهي
اولى مما في بعض النسخ وان وافقها يظهر بالتامل ان شاء الله تعالى وذهب احمد بن حنبل واسحق بن راهويه و
سفيان الثوري الى جواز التقليد مطلقا والى الاشارة بقوله وقيل غير ممنوع اي من التقليد مطلقا وعن ابي حنيفة في
ذلك قولان هذا حكمه قبل الاجتهاد واما بعد الاجتهاد فاتفاقا في انه ممنوع من التقليد اي تقليد غيره من المجتهدين
في خلاف ما اوجبه ظنه وترك ظنه قال ——— لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي
فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل فلا يجوز البدل كغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده و
اجيب بانه بعده حصل الظن الاقوى اقول ——— هذا شروع منه في الاحتجاج على المذهب المختار وهو امتناع
التقليد وقد احتج عليه بحجتين توجيه الاولى ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي فلا بد له من دليل اذ القول في الدين
من غير دليل باطل كما سبق في مواضع والاصل عدمه اي عدم ذلك الدليل فمن ادعاه يحتاج الى البيان فان قيل القول بالامتناع
ايضا حكم شرعي فلا بد له من دليل والاصل عدمه قلنا النفي لا يحتاج الى الدليل بل يكفي انتفاء دليل الثبوت لانه يكفي فيه
والى الاشارة بقوله بخلاف النفي فانه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت وتوجيه الثانية على ما هو المشهور ان المجتهد متمكن
من الاجتهاد فلا يجوز مع ذلك مصيره الى قول غيره كما في العقليات لكن لما كان هذا القياس باطلا لظهور الفرق لان
العقليات انما لم يجز التقليد فيها لان المطلوب فيها العلم وهو غير حاصل بالتقليد بخلاف مسائل الاجتهاد فان المطلوب
فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد لاجرم جنح المصنف عنه وقررها على وجه لا يرد عليه هذا وتوجيهها ان يقال
المجتهد متمكن من الاصل وهو الاجتهاد فلا يجوز له البدل وهو التقليد لغيره من الابدال مع مبدلاتها كالوضوء والتيمم
ونحوهما فان الاصل امتناع العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل لمبالغة في تحصيل الزيادة من مقصود
اللهم الا ان يرد نص بالتخيير بوجه الغاء الزيادة من مقصود المبدل او بانه بدل عند العدم لا عند الوجود كما في
بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع من اداء ابن لبون ولا يمنع ذلك عند عدمها
والاصل عدم ذلك النص فمن ادعاه لا بد له من دليل ولا يخفى ان القياس على الوضوء والتيمم ونحوهما يستلزم امتناع التقليد
مطلقا الذي هو المطلوب وقد استدل بعضهم على المختار بانه لو جاز قبله اي التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده لكن
التالي باطل بالاتفاق وعلى ما اشار اليه بقوله وبعد الاجتهاد اتفاق فالمقدم مثله واما الملازمة فلصدق مكن تقيضها

وهو انه لو لم يجز بعده لم يجز قبله لان المانع من عدم الجواز بعد الاجتهاد هو لزوم المخالفة وهذا
المعنى مشترك لاحتمال ان يودي به الاجتهاد الى خلاف راي من قلده لان الفرض انه مجتهد والى هذا المعنى اشار
في المنتهى بقوله لان المانع كونه مجتهدا لاجل المخالفة ولقايل ان يمنع اتحاد الجامع لانه في الاصل وجود المخالفة
وفي الفرع احتمالها وفرقا بين الاحتراز عن احتمالها
اي بان المجتهد بعده يعني بعد الاجتهاد حصل له الظن الاقوى بخلاف ما قبل الاجتهاد فانه لم يحصل له الظن الاقوى
ولا يلزم من الاحتراز عن مخالفة الظن الاقوى الاحتراز عن مخالفة ما لم يكن كذلك ولا يخفى ان انتفاء الظن الاقوى
فيما نحن فيه اعني قبل الاجتهاد انما هو بانتفاء اصل الظن اذ قبل الاجتهاد ليس للمجتهد ظن بحكم معين في المسئلة بخلاف
ما بعده فان له ظنا قويا بالحكم فيها وهو ما ادى اليه اجتهاده وليس المراد ما يشعر به ظاهره وهو ان الظن
بان هذا الحكم الله في حقه بعد الاجتهاد اقوى من الظن بانه حكم الله في حقه قبل الاجتهاد اذ لا ظن قبل الاجتهاد بحكم
معين وعلى هذا الوا الكنفي بقوله واجيب بانه بعده حصل له الظن الحاوي اللهم الا ان يقال المراد ان ظن المجتهد حينئذ
بان ما ادى اليه اجتهاده هو حكم الله في حقه اقوى من ظنه بما يقلد فيه الغير لانه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد
الغير يحتمل ان لا يكون الغير صادقا فيما اخبر به عن اجتهاده والمجتهد لا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده
هذا المعنى غير موجود قبل الاجتهاد اذ لا ظن بحكم معين حينئذ فبطل القياس كما ذكرنا لانه لا يلزم امتناع مخالفة
الظن الاقوى امتناع مخالفة ما لا ظن فيه ومن هذا يلوح تقرير آخر للجواب يظهر بالتامل ان شا الله وهو اولى
لتبين فايدة الاقوى قال ______ المجوز فاسئلوا اهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان كنتم ولان المجتهد
من اهل اقول ______ هذه شبهة لمجوز التقليد مطلقا كاحمد بن حنبل ومن ذهب مذهبه وتقريرها ان
يقال الامر في قوله تعالى من قايل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالسوال وادنى درجاته جواز اتباع المسؤول
عنه واعتقاد قوله وليس المراد به من لم يعلم شيئا اصلا بل من لم يعلم تلك المسئلة والمجتهد قبل الاجتهاد كذلك
لانه لا يعلمها حينئذ فيدخل تحت عموم الآية وتوجيه الجواب ان يقال الامر بالسوال انما هو للمقلدين ومن عدا هم
من المجتهدين ويدل عليه امران احدهما قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون اذ معناه ان كنتم لا تعلمون فاسئلوا اهل الذكر
يعني لانهم يعلمون لكن المراد من علم اهل الذكر هو قدرتهم على تحصيل العلم في المسئلة اذ اهل الشيء من هو متاهل
لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء والاصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا لا يدخل تحت الآية المجتهد
قبل الاجتهاد لانه يعلم بالتفسير المذكور والثاني انه قد تبين مما ذكرنا ان المجتهد قبل الاجتهاد من اهل الذكر واذا
كان السايل سا ويا للمسؤول بحجة فلا يكون الامر بسوال احدهما للآخر اولى من العكس كيف والآية معارضة
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله
ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله عليه السلم اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وتقليد المجتهد للمجتهد يلزم منه ترك
الاعتبار وترك متابعة احسن ما انزل وترك العمل بحكم الله ورسوله واقتفاء ما لا علم له به وترك الاجتهاد الماموز
به وكله خلاف ظاهر النص واذا تعارضت الامارات بقي ما ذكرنا اولا سالما عن المعارض وقد اجيب في الكتب
المشهورة عن الآية بان ظاهرها يقتضي وجوب السوال وانه غير واجب بالاتفاق وبان قوله ان كنتم لا تعلمون يقتضي

ان الجب على المجتهد بعد اجتهاده استفتا غيره لانه بعد اجتهاده ليس بعالم بل هو ظان وبان تماعة السوال غير مذكور
فيحمل على السوال عن وجه الدليل ويويده عدم وجوب السوال عن الحكم وفيه نظر اما الاول فلانه لا يضر المستدل
لانه يقول سلمنا انه لم يجب للاجماع ولكن لا اقل بعد ذلك من كون الامر بالسوال للندب او للاباحة واياما كان ففيه
المطلوب ويمكن ان يجاب عنه بمنع حصول المطلوب على تقدير كونه للندب لان اتباع العالم للعالم وان جاز عند
الخصم لكنه ليس اولى وعلى هذا فالمجتهد لا يدخل تحت الآية على تقدير كون الامر بالسوال للوجوب او الندب وانما يدخل
اذا كان الامر للاباحة وهو فرع واحد من اثنين اكثر فالحمل على احدهما اولى والحمل على الوجوب لكون الامر ظاهرا
فيه اولى وكيف ما كان لا يدخل المجتهد قبل الاجتهاد فيها واما الثاني فلانه انما يلزم لو كان المراد العلم المرادف لليقين
وليس كذلك والا كان المعنى ان كنتم لا تتيقنون فاسئلوا اهل الذكر مشعرا بان سوالهم يفيد اليقين وهو باطل لاستحالة
حصول اليقين من السوال بل المعنى ان كنتم لا تظنون فاسئلوا اهل الذكر لافادته اياه فان قلت فعلى هذا
لا يدخل تحت عموم الآية المجتهد قبل الاجتهاد لانه يظن الحكم قلت لا نسلم انه يظن الحكم حينئذ على ما سبق واما
الثالث فلانه مبني على وجوب السوال عن وجه الدليل وفيه نظر وقد استدل المجوزون ايضا بقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ووجه التمسك به ان المراد من اولي الامر هم العلما لنفاذ امرهم
على الولاة فقد امر اذن بطاعة غير العالم للعالم والمجتهد قبل الاجتهاد غير عالم فيدخل تحت عموم الآية وادنى
درجات الامر بالطاعة جواز اتباعه فيما هو مذهبه وهو المطلوب واجيبوا بان المراد باولي الامر الولاة بالنسبة
الى الرعية والمجتهدون بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد وان جاز عند الخصوم
غير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الآية ويرد على هذا الجواب ما سبق بجوابه فالاولى ان يجاب عنها بانه لا يعم
كل طاعة لانه مطلق لا عام فيحمل على الطاعة في الاقضية ويويده عدم وجوب الطاعة في الحكم احتجوا ايضا بقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الآية واجيبوا ايضا بانه لا يعم كل انذار فيحمل على الرواية قال ______ الصحابة
اصحابي كالنجوم وقد سبق اقول ______ هذه شبهة من جوز تقليد المجتهد للصحابة دون من عداهم ووجه
التمسك بنحو قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي وقوله
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقد سبق الكلام عليه في مسئلة ان مذهب الصحابي هل هو حجة ام لا قال ______
قالوا المعتبر الظن وهو حاصل اجيب ان ظن اجتهاده اقوى اقول ______ هذه شبهة اخرى للمجوزين مطلقا
ولهذا كان المناسب ان تقدمها على التي تقدمت عليها وتقريرها ان المعتبر في الشرعيات اتباع الظن فان المجتهد
باجتهاده لا يقدر على غير الظن وهو ما هو مامور باتباعه وهو بعينه الظن حاصل في اتباع المجتهد غيره فيما ذهب اليه فكان
اتباعه جايزا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان المعتبر مطلق الظن بل الظن الاقوى ممن هو قادر على تحصيله
العامي لعجزه وهو انما يحصل باجتهاده لما سبق من ان ظن اجتهاده اقوى وقد استدلوا بالاجماع ايضا وهو ان عمر
رجع الى قول علي رضي الله عنه والى قول معاذ وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان على اتباع سنة الشيخين ابي بكر
وعمر قال له تشهد بين الصحابة ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم ولم ينكر احد
من الصحابة هو ان المقلد كان اهلا للاجتهاد فصار ذلك اجماعا واما علي رضي الله عنه فلم ينكر جوازه بل لم يقبله ونحن لا نقول

اللهم الا ان يقال الظن ... العامي العادة على تحصيل الظن بالمطالعة ونظر من القواعد

بوجوبه واجيبوا عن الاول بان عمر لم يقلد عليا ومعاذا وانما رجع الى قولهما لانه اطلع من قولهما الدليل اوجب الرجوع وعن الثاني بان المراد طريقة الشيخين في العدل والانصاف لا مذهبهما قال ــــــ مسئلة يجوز ان يقال للمجتهد احكم فانك لا تحكم الا بالصواب اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى جواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من المجتهدين وهو مذهب موسى بن عمران واختيار المصنف واليه اشار بقوله يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وليس الخلاف في ان يقال احكم بما شئت بالاجتهاد فانه متفق على جوازه بل في ان يقال له احكم بما شئت تشهيا كيفما اتفق لا تروّيا على ما هو المتفق وذهب الجبائي في احد قوليه الى جواز ذلك في حق النبي صلعم دون غيره وذهب الباقون كالمعتزلة وغيرهم الى امتناعه مطلقا وتردد الشافعي رضي الله عنه في المنع والجواز على ما دل عليه ما نقل عنه في كتاب الرسالة ثم اختلف القائلون بالجواز في الوقوع فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من قال انه لم يقع وهو اختيار المصنف في اليه الاشارة بقوله ثم المختار لم يقع اي بعد القول بالجواز فالمختار عدم الوقوع احتج المصنف على الجواز بانه لو امتنع لكان الامتناع لغيره لانه ليس ممتنعا لذاته ولهذا لو قدرنا وقوعه لم يلزم منه محال لذاته عقلا والاصل عدمه اي عدم الغير فمن ادعاه لا بد له من بيان فان قيل بيان الامتناع انه في تفويض الحكم الى اختيار المكلف الاباحة واسقاط التكليف ولانه ان وجب عليه بذلك اختيار ما فيه المصلحة فقد كلفه بما لا يطاق للاجبار عليه اختيار المصلحة من غير دليل وان خيّره بذلك بين المصلحة والمفسدة فهو كالمتناع (؟) من الشارع لما فيه من الاذن في فعل المفسدة قلنا الجواب عن الاول انه ايجاب التخيير وهو تكليف لا اباحة فان قلت انما يحسن التخيير فيما يتصور الخلو منه ولا خلو من الفعل وتركه قلت نقض الكلام فيما يتصور الخلو منه كالواجب والحرام بان يقال اختر اما الواجب او الحرام فانك لا تختار الا ما المصلحة فيه ولا يخفى جواز الخلو منهما بالاباحة وعن الثاني ان هذا النوع من التكليف بما لا يطاق جائز وعن الثالث انه يلزمه عليه اجابة على المكلف المجتهد اتباع ما اوجبه ظنه بالامارة الظنية انك تخطيا مرتكبا للمفسدة وما هو جوابكم عن الامر فهو جوابنا عن التخيير هذا دليل الجواز واما دليل عدم الوقوع فلان الوقوع يحتاج الى الدليل والاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه قال ــــــ قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح لجهل العبد واجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها اقول ــــــ هذه شبهة للمانعين مطلقا وتوجيهها ان يقال القول بجوازه لما فيه من تفويض الحكم الى اختيار العبد يؤدي الى انتفاء المصالح اي مصالح العباد التي شرع الشرائع لها لجهل العبد بما هو الصواب لتردد اختيار العبد بين ان يكون مصلحة وبين ان يكون مفسدة فلا يؤمن من اختياره للمفسدة وذلك خلاف ما وضعت الشريعة وهي المصالح وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه يؤدي الى انتفاء المصالح لان الكلام في الجواز ولو كان في الوقوع ايضا فغايته جواز ادائه الى المفسدة وهو جائز شرعا والا لما اوجب على المجتهد اتباع ما ادى اليه ظنه ولو سلم ان الكلام في الوقوع لزمت المصالح وان جهلها العبد لاخبار الصادق بذلك وهو قول الله له اختر فانك لا تختار الا الصواب قال ــــــ الوقوع قالوا الا ما حرم اسرائيل على نفسه واجيب بانه يجوز ان يكون بدليل ظني اقول ــــــ هذه شبهة من قال بالوقوع وهو مذهب موسى بن عمران ايضا على ما ذكر في الكتب المشهورة وتقريرها انه تعالى اضاف التحريم الى اسرائيل في قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فدل على كونه مفوضا اليه وهذا يدل على الوقوع

في حق عن النبي صلعم

في حق عن النبي عليه السلام وتوجيه الجواب ان يقال هذا انما يفيد لو كان تحريمه على نفسه غير مستند الى دليل وهو ممنوع لجواز ان يكون بدليل ظني اجتهد فيه ولجواز التحريم في شرعهم بالنذر وعلى هذا يجوز ان يكون تحريمه على نفسه بالنذر وكيف ما كان يكون بدليل لا من تلقاء نفسه تشهيا من غير دليل قال ــــــ قالوا قال لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال الا الاذخر واجيب بان الاذخر ليس من الخلاء فدليله الاستصحاب او منه ولم يرده وصح استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك او منه واريد ونسخ بتقدير تكريره بوحي سريع اقول ــــــ هذه شبهة اخرى لهم من الطراز الاول وهي من السنة وتقريرها ان يقال ان النبي عليه السلام قال يوم الفتح ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال عليه السلام الا الاذخر فلو لم يكن الحكم مفوضا الى النبي عليه السلام لما ساغ له من تلقاء نفسه ذلك اعني استثناء الاذخر مما حرم على ما يشعر به جواب المصنف في التحريم والاستثناء على ما ذكر في الكتب المشهورة لكن الاولى ما ذهب اليه المصنف لان الحديث مشعر بان التحريم من كان من الله لكنه استثنى من تلقاء نفسه الاذخر مما حرم وذلك لعلمنا بان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة لعدم ظهور علامته وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان النبي عليه السلام استثنى الاذخر من الخلاء وهو الحشيش الرطب لانه ليس منه واذا كان كذلك فلا يكون داخلا فيما حرم وعلى هذا فجواز اختلائه اي جزه يكون بناء على الاستصحاب لا على الاستثناء نعم وقع الاستثناء تاكيدا لا تاسيسا لجوازه جزه واليه الاشارة بقوله واجيب بان الاذخر ليس من الخلاء فدليله اي دليل جواز جزه الاستصحاب سلمنا انه منه لكن المطلوب انما يتم لو كان النبي عليه السلام اراد بقوله لا يختلى خلاها الاذخر ليحرم ثم يحل بالاستثناء وهو غير معلوم لجواز ان النبي عليه السلام لم يرده اي بقوله الاذخر فان قلت لو لم يرده لما صح استثناء النبي عليه السلام الاذخر من الخلاء لان المستثنى يجب ان يكون مرادا بالمستثنى منه ليصح الاخراج كما تقدم في موضعه قلت هذا انما يجب فيما اذا كان الاستثناء تحقيقا وهو ممنوع لجواز ان يكون استثناء النبي تقديريا لما فهم السائل واذا لم يرده لا يكون ما ذكره تكريرا للاستثناء وتقدير تكريره انما صح استثناؤه لانه لما علم ان السائل فهم الدخول والارادة ولهذا استثنى تابعا للنبي عليه السلام في تكرير الاستثناء بناء على فهمه لا انه مستثنى منه عند النبي واليه الاشارة بقوله او منه اي واجيب بما ذكرنا او بان الاذخر منه اي من الخلاء ولم يرده اي النبي بالعموم وصح استثناؤه اي استثناء النبي بتقدير تكريره اي تكرير الاستثناء لفهم السائل ذلك اي الدخول والارادة او لفهم عليه السلام من السائل ذلك سلمنا انه اراده لكن المطلوب انما يحصل لو لم يكن تجويز اباحة جزه الاذخر بعد تحريمه بوحي سريع وذلك بان يكون جبرئيل حاضرا واشار اليه باجابة العباس وهو ممنوع لجواز ان يكون بذلك والحمل عليه اولى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واليه الاشارة بقوله او منه اي واجيب بانه منه واريد ونسخ بتقدير تكرير الاستثناء بوحي سريع قال في المنتهى بوحي اسرع من لمح البصر وانما قال كذلك دفعا لقول المستدل ولم يكن ذلك بالوحي لعدم ظهور علامته فان ظهورها انما يكون في الوحي المتدرج لا في نحو ما ذكرنا وقد يجاب عنه بجواز ان يكون نسخه بوحي سابق شرطي كقوله ان استثنى احد شيئا فاستثن او بوحي سابق بان لا يستثني الاذخر الا عند استثناء العباس او بالاجتهاد اذ لا بعد في اطلاع النبي عليه السلام على جواز جزه عند سماع النبي عليه السلام الاذخر من العباس قال في المنتهى واجيب بان الاذخر ليس من الخلاء فيكون جائزا بدليل الاستصحاب

اومنه لكنه لم يرد بالعموم وصح استثناؤه تقديرًا لما فهمه السائل وقد ر... نكرير لان المعنى واحد اومنه و اريد ولنسخ بوحي اسرع من لمح البصر وهذه العبارة يظهر بالتامل ان شآء الله اظهر

قال ــــــ قالوا لولا اشق اججنا هذا العام او للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجب ولما قتل النضر بن الحارث ثم انشدته ابنته شعرا ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال صلى الله عليه وسلم لو سمعته ما قتلته واجيب بجواز ان يكون خير فيه معينا ويجوز ان يكون بوحي اقول ــــــ

هذه شبه ثلث من السنة توجيه الاولى ان النبي عليه السلم اضاف الوجوب الى امره في قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة ولولا انه مفوض الى اختياره لما صح ذلك وتوجيه الثانية انه عليه السلم اضاف الوجوب الى قوله لما قيل احجنا هذا لعامنا او للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجب لولا انه مفوض الى اختياره لما وجب بقوله وقد روى الحديث هكذا وهو انه عليه السلم قال ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس اكل عام فسكت فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت لما قمتم بها دعوني ما ودعتكم وتوجيه الثالثة انه لما قتل النضر بن الحارث جائت ابنته وانشدته ابياتًا منها ولانت صنو نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق فقال النبي عليه السلم اما اني لو سمعت شعرها لما قتلته ولو كان قتله بامر الله لما خالفه وان سمع شعرها وتوجيه الجواب ان يقال يجوز ان يكون النبي عليه السلم خير فيه لا مطلقا على معنى انه قيل له احكم بما شئت ليتم مطلوب الخصم بل معينا حتى كانه قيل له مرهم بالسواك عند كل صلوة او لا تامرهم به وبالحج كل عام او مرة واقتل النضر او لا تقتل ولان قوله لامرتهم وقوله لو قلت نعم لوجب لا يدل على ان الوجوب مستند الى امره وقوله من تلقاء نفسه من غير وحي لجواز ان يكون بوحي حتى كانه قال لو قلت لعامنا لما قلت الا عن وحي ولوجب لا محالة وكذا امره لانه لا يامر ما يامر الا بوحي بل الاولى ان يكون كذلك لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والى هذا اشار بقوله لجواز ان يكون نعم لامرتهم ولوجب بوحي وايضا لجواز ان يكون باجتهاد حتى كانه قال لامرتهم اجتهادا ولو قلت نعم اجتهادا لوجب وقس عليه كل ما يوردونه من هذا القبيل كقوله عليه السلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقوله لما رجم ماعز لو تركتموه حتى انظر في امره وقوله ان عسيت ان شاء الله انهى امتي ان يسموا نافعا وافلح وبركة وقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها

قال ــــــ مسئلة المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطاء في اجتهاده وقيل بنفي الخطا لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه وايضا لم اذنت ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه اشار الى قتلهم وايضا انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار وقال انا احكم بالظاهر واجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات ورد بانه مستلزم للحكم الشرعي المحتمل اقول ــــــ هذه هي المسئلة الثانية وهي من تفاريع القول بجواز اجتهاد النبي عليه السلم فان القائلين به اختلفوا فيما بينهم في جواز الخطاء عليه في اجتهاده فذهب بعض اصحابنا الى المنع منه واليه الاشارة بقوله وقيل بنفي الخطاء عنه في اجتهاده وذهب اكثر اصحابنا

اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والجبائي وجماعة من المعتزلة الى جوازه لكن بشرط ان لا يقر عليه وهو اختيار المصنف واشار اليه بقوله المختار انه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطاء في اجتهاده لدلالته على جواز الخطاء ولهذا قال المختار والا فعدم التقرير على الخطاء اتفاق ولا اختيار ولم يحتج المصنف على هذا لانه متفق عليه وانما احتج على جواز الخطاء عليه في الاجتهاد للاختلاف فيه بالمعقول والكتاب والسنة اما الاول فلانه لو امتنع اي الخطاء عليه في اجتهاده لكان لمانع لانه ليس ممتنعا لذاته ولهذا لو فرضناه لا يلزم عنه محال لذاته عقلا والاصل عدمه اي عدم المانع فعلى مدعيه البيان واما الثاني فقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين وذلك يدل على خطائه في اذنه لهم مع انه كان باجتهاد اذ لو كان بالوحي لما عوتب عليه وامثال هذا في نظائره وايضا قوله تعالى في مفاداة اسارى بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم حتى قال النبي عليه السلم لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر لانه كان قد اشار بقتلهم ونهى عن المفاداة وذلك دليل خطائه في المفاداة واما الثالث فقوله عليه السلم انكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من نار وذلك يدل على انه قد يقضي بما لا يكون حقا في نفس الامر وايضا قوله انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر وهو ظاهر في المقصود واجيب عن السنة بان الكلام في جواز الخطاء عليه في اجتهاده في الاحكام لا في اجتهاده في فصل الخصومات على ما دلت السنة عليه فهذا ليس الدليل الا في محل النزاع ورد هذا الجواب بانه مستلزم للحكم الشرعي المحتمل وذلك لان المال المتنازع فيه بين المتخاصمين مثلا يحتمل ان يكون حراما على من حكم له النبي عليه السلم وان يكون حلالا لا لحكمه اجتهادا بانه له مستلزم للحكم الشرعي المحتمل وهو كونه حلالا عليه اجتهادا وفيه المطلوب قال ــــــ قالوا لو جاز لجاز امرنا بالخطاء واجيب بثبوته للعوام قالوا الاجماع معصوم فالرسول اولى قلنا اختصاصه بالرتبة واتباع الاجماع له يدفع الاولوية فيتبع الدليل قالوا الشك في حكمه مخل بمقصود البعثة واجيب بان الاحتمال في الاجتهاد لا يخل بالرسالة والوحي اقول ــــــ هذه شبه ثلث للصائرين الى امتناع الخطاء عليه عليه السلم في اجتهاده توجيه الاول ان يقال لو جاز الخطاء عليه في اجتهاده لجاز امرنا بالخطاء اي ان يامرنا الله تعالى به والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا قد امرنا باتباع حكمه على ما قال تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما واذا كان كذلك فلو جاز الخطاء عليه لكنا قد امرنا باتباع الخطاء واما بطلان التالي فظاهر لان الشارع لا يامر به وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان الشارع لا يامر به لانه امر العامي باتباع قول المفتي مع جواز خطائه فما هو جوابهم عن الالزام فهو جوابنا عن محل النزاع واليه الاشارة بقوله واجيب بثبوته اي بثبوت الامر بالخطاء واتباعه للعوام وتوجيه الثانية ان يقال الاجماع معصوم اي عن الخطاء وان كان الاجماع على حكم مجتهد فيه فالرسول اولى بالعصمة عن الخطاء في اجتهاده والا لكانت الامة اعلى رتبة

والقائل ان يقول المانع علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه وفهمه

منه وهو محال وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلّم انعقاد الاجماع عن الاجتهاد ولو سلّم فلا نسلّم
كونه معصومًا لامكان الخطاء فيه كما سبق في الاجماع ولو سلّم فلا نسلّم اولوية النبي بالعصمة عن
الخطاء في اجتهاده لان اختصاصه بالرتبة اي برتبة الرسالة واتباع اهل الاجماع له يدفع الاولوية
اذ لا يلزم حينئذ من جواز الخطاء عليه وعصمة الامة كونهم اعلى رتبة لاختصاصه بالرتبة الاعلى واتصاف
الامة بالدرجة الادنى واذا كان كذلك فيتبع الدليل وقد دل على جوازه فيجوز وحاصل الجواب ان الخلو
عن مرتبة ادنى مع اتصافه بمرتبة اعلى لا يوجب نقصًا وتوجيه الثالثة ان يقال لو جاز الخطاء عليه في اجتهاده
لوقع الشك في حكمه والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الشك في حكمه
مخل لمقصود البعثة وهو اتباع النبي في الاحكام الشرعية اقامة لمصالح الخلق وتوجيه الجواب
منع نفي التالي وهو ان احتمال الخطاء في اجتهاده لا يخل لمقصود البعثة لان حكمه فيه كحكم غيره من المجتهدين
مخلا واحتمال الخطاء في الرسالة او الوحي اي في اصل الرسالة او فيما يقوله بطريق التبليغ او الوحي فانه مخل
وقد يجاب عنه ايضا بان مقصود البعثة تبليغه من الله او امره ونواهيه لا الاتباع على ما قلتم والشك
في حكمه الاجتهادي لا يخل بالتبليغ ولا يوجب الشك فيه لامتناع خطائه في التبليغ بالاجماع وهذا انما يتم
لو لم يكن الاتباع مقصود البعثة وفيه نظر اذ كما ان التبليغ مقصود منها كذلك الاتباع مقصود قال
مسئلة المختار ان النافي مطالب بدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان ضروريًا نظريًا وهو محال والتا
الاجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث النافي لو لزمه للزم منكر مدعي
النبوة وصلوة سادسة ومنكر الدعوى واجيب بان الدليل يكون استصحابًا مع عدم الرافع وقد يكون
انتفاء لازم ويستدل بالقياس الشرعي بالمانع وانتفاء الشرط على النفي مخلا ومن لا يخصص العلة اقول
هذه هي المسئلة الثالثة عشرة وهي ان النافي للشيء هل هو مطالب بدليل يدل على ما ادعاه ام لا اختلفوا فيه
الى ثلثة مذاهب بعد الاتفاق على ان النافي ان كان نافيا بمعنى عدم علمه بما ينفيه او بمعنى العلم الضروري بما ينفيه
فليس مطالبا بدليل اما الاول فلانه مدع للجهل ولا دلالة على الجاهل واما الثاني فلانه لم يدع ذلك
عن نظر بل عن ضرورة فاذن لا دلالة عليه سواء كان صادقا او كاذبا ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر
على تحقيق الضرورة في ذلك ومن هذا يتبين محل النزاع وهو النافي لا جهلا او ضرورة بل علما غير ضروري
فذهب بعضهم الى انه مطالب بدليل مطلقا سواء كان ما ينفيه من القضايا العقلية او الاحكام الشرعية
وهو اختيار المصنف على ما صدر المسئلة به ومنهم من قال ليس مطالبا بدليل اصلا ومنهم من فصل وقال النافي
مطالب بالدليل في الحكم العقلي لا في الشرعي واليه الاشارة بقوله وقيل في العقلي لا الشرعي وانما لم يصرح
بالمذهب الثاني لكونه معلوما من السياق واحتج المصنف على المختار بالمعقول والاجماع توجيه الاول
ان يقال لو لم يكن النافي مطالبا بدليل لكان علمه بما ينفيه ضروريا نظريا والتالي محال فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه لو لم يصح مطالبته بالدليل مع ادعائه العلم بما ينفيه علما وقع به الفرض اذ النزاع فيه كما تبين فلا
يخلو اما ان يكون له دليل مفض الى ذلك العلم او لا لا جائز ان يكون بدليل والا لصحت مطالبته به ليبين طريقه
والاكان

والا كان قد كتم علما نافعا مست الحاجة اليه ودخل تحت قوله عليه السلم من كتم علما نافعا فقد تبوّا
مقعده من النار وهو خلاف التقدير فتعين ان يكون علمه به لا بدليل فيكون ضروريا وهو نظري ايضا بالفرض
اذ النزاع فيه كما تقدم فيكون ضروريا نظريا واما استحالة التالي فظاهرة لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهو كون التصور طرفي المنفي كافيا في الجزم به وغير كاف فيه بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد وفي المنتهى
اشارة الى شبه هذا التقرير لانه قال لنا انه ادعى علما بنفي غير ضروري فيتضمن دعوى طريق افضت اليه والا
ادى الى ضروري نظري وهو محال وكانت مطالبته صحيحة وتوجيه الثاني ان يقال قد انعقد الاجماع على ذلك اي
على المطالبة بالدليل في دعوى الوحدانية وفي دعوى القدم وانه يجب على المدعي اقامة الدليل مع ان حاصل دعوى
الوحدانية هو دعوى نفي الشريك وحاصل دعوى القدم هو دعوى نفي الحدوث احتج النافي وهو من نفى جواز
مطالبة النافي بانه لو لزم اي الدليل على النافي للزم منكر مدعي النبوة اذا لم يقم على دعواه بينة و
منكر صلوة سادسة ومنكر الدعوى وهو المدعى عليه يحول ذا انكر ما ادعى عليه به والتالي باطل فكذا المقدم اما
الملازمة فظاهرة لانا لمنكرين نافي النبوة وصلوة سادسة وحق الغير مع العرض لزوم الدليل على النافي واما بطلان
التالي فلانعقاد الاجماع على ان النافي فيما ذكرنا من الامثلة لا يحتاج الى اقامة الدليل على ما نفاه وتوجيه
الجواب ان يقال المدعي لزوم مطالبة النافي بالدليل اذا لم يكن ظاهرا اما اذا كان ظاهرا كالبقاء على النفي الاصلي فيما
ذكرتم من الامثلة مع عدم ما يرفعه وهو ما يدل على ثبوت نبوة المدعي ووجوب صلوة سادسة وشغل الذمة
او كانتفاء لازم الشيء الدال على انتفاء ملزومه فكلا اذ يكتفي حينئذ بظهوره عن ذكره والمطالبة به والى
الاول اشار بقوله واجيب بان الدليل يكون استصحابا مع عدم الرافع وهكذا وقع في جميع النسخ التي وقعت الي
وهو تصحيف النساخ والصحيح مع عدم الرافع اي للنفي الاصلي كما قررناه والى الثاني بقوله وقد يكون انتفاء لازم
واذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في جواز الاستدلال بالقياس الشرعي على النفي الاصلي ومبناه الاختلاف
في جواز تخصيص العلة فان من يجوز تخصيصها وتخلف الحكم عنها لوجود مانع او انتفاء شرط يستدل بالقياس
الشرعي بجامع وجود المانع او انتفاء الشرط على النفي مخلا ومن لا يخصص العلة لاستحالة تخلف الحكم عنده عن العلة
قيل في المشهور الحق جواز الاستدلال بقياس الدلالة وهو الاستدلال بعدم الخواص واللوازم على النفي دون قياس
العلة اذ السابق لا يعلل باللاحق واورد عليه بان العلل الشرعية معرفات وتعريف السابق باللاحق غير
ممتنع اذ لا امتناع في تخلف الدليل عن المدلول ولذلك قال الآمدي ولا فرق في ذلك بين قياس العلة وقياس الدلالة
والقياس في معنى الاصل قال ـــــ التقليد والمفتي والمفتى وما يفتى فيه وفي بعض النسخ والمستفتي
فيه وما يستفتى فيه فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول والى الاجماع والعامي الى
المفتي والقاضي الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه وقد تقدم والمفتي وفي بعض
النسخ والمستفتي خلافه فان قلنا بالتجزي فواضح والمستفتي فيه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح
اقول ـــــ هذا هو الباب الثاني وهو في بيان التقليد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء وما
يتشعب عن ذلك من المسائل وهي ثماني فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وهو ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها
بعنقه

في عنقه وكذلك الاخذ بقول العامي وليس الرجوع الى قول النبي عليه السلم والى قول اهل الاجماع ولا رجوع
العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول بتقليد لقيام الحجة مع ان شرط التقليد عدم الحجة اما على قبول
قول الرسول عليه السلم فيما دل على وجوب تصديقه من المعجزة واما على وجوب قبول قول اهل الاجماع فقول الرسول
واما على وجوب قبول قول المفتي والشاهدين فالاجماع ولا مشاحة في التسمية اي في تسمية ذلك تقليدا بعرف
الاستعمال والمفتي الفقيه وقد تقدم في صدر الكتاب لا صريحا بل التزاما لان السابق هو الفقه الدال على الفقيه
واما المفتي وهو المستفتي بخلاف المفتي فان قلنا بالتجزي اي بتجزي الاجتهاد كما سبق فواضح اي الفرق بين المفتي
والمفتي اذ كل من كان اعلم من غيره في مسئلة فهو مفتي بالنسبة اليه والغير مستفتي وان لم نقل به فالمفتي هو
ان يكون من اهل الاجتهاد وانما يكون كذلك ان يكون عارفا بالادلة العقلية كالدالة على حدوث العالم وان له صانعا
وانه واحد متصف بما يجب له من صفات الكمال والجلال منزه عن صفات النقص والخلل وانه ارسل محمدا عليه السلم
وايده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه للاحكام الشرعية وان يكون مع ذلك عارفا بالادلة السمعية
وانواعها واختلاف مراتبها في جهات دلالاتها وبالناسخ والمنسوخ منها وبالمتعارضات وجهات الترجيح فيها
وكيفية استثمار الاحكام منها على ما سبق وان يكون عدلا ثقة حتى يوثق به فيما يخبر به من الاحكام الشرعية
ويجب له ان يكون قاصدا للارشاد وهداية العامة الى معرفة الاحكام الشرعية لا لجهة الرياء والسمعة
متصفا بالسكينة والوقار ليرغب المستمع الى قبول ما يقول كافا نفسه عما في ايدي الناس حذرا من التنفير عنه والمفتي
من لم يكن كذلك والمستفتي فيه هو المسائل الاجتهادية وقد تقدم شرحها مرارا لا المسائل العقلية اذ لا يجوز
فيها الاستفتاء والتقليد على الصحيح كما يأتي بيانه في المسئلة الاولى قال في المنتهى واما المفتي فالعالم باصول الفقه
وبالادلة السمعية التفصيلية واختلاف مراتبها وبما يتوقف العلم بذلك عليه كما تقدم واما المستفتي فان
كان مجتهدا فقد تقدم وان كان عاميا صرفا ومحصلا بعض العلوم المعتبرة فوظيفته الاتباع على المختار وهذا
يوافق ما ذكره الآمدي دون ما ذكر هذا المختصر لكن الامر فيه قريب فاعتبره قال مسئلة لا تقليد في
العقليات كوجود الباري وقال العنبري بجوازه وقيل النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد
لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل بحدث العالم ولانه لو حصل لكان نظرا ولا دليل اقول هذه
اول المسائل وبيانه انهم اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد بالله من وجوده وما
يجوز عليه ويجب له وما لا يجوز ولا يجب فذهب الاكثرون الى امتناعه واليه ذهب المصنف واشار اليه بقوله لا تقليد
في العقليات كوجود الباري وذهب عبيد الله بن الحسين العنبري والحشوية والتعليمية الى جوازه وربما قال بعضهم
ان الواجب على المكلف فيه التقليد وان النظر والاجتهاد فيه حرام واستدل المصنف على المذهب الجمهوري بان الاجماع
منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز والتقليد لا يحصل المعرفة فلا يجوز الاكتفاء به في نحو ما ذكرنا
من المسائل لما فيه من ترك الواجب وانما قلنا ان التقليد لا يحصل المعرفة ولا يفيد العلم لثلثة امور احدها جواز
الكذب اذ المفتي بذلك غير معصوم ومع جواز الكذب عليه يمتنع حصول العلم بقوله وثانيها انه كان يحصل المعرفة
بحدث العالم لمن قلد فيه وكذا بقدمه لمن قلد فيه فيلزم ان يكون العالم قديما محدثا وهو محال لما فيه من الجمع بين النقيضين

وما يجوز عليه صح — من نسخة

وثالثها

وثالثها ان التقليد لو حصل المعرفة لكان نظرا اي لكان العلم بكونه محصلا للمعرفة نظريا اذ لا جائز
ان يكون ضروريا والا لما خالف فيه اكثر العقلاء ولانه لو خلي الانسان ودواعي نفسه من مبتدا نشوه لم
يجد ذلك من نفسه اصلا واذا كان نظريا لاحتاج الى دليل يدل على كونه مفضيا الى العلم لكنه لا دليل اذ الاصل
عدمه فعلى مدعيه بيانه قال قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى ولو كان لنقل
كما في الفروع وفي بعض النسخ كالفروع واجيب بانه كذلك والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل
لوضوحه وعدم المحوج الى الاكثار قالوا لو كان لانكرته الصحابة على العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير
الادلة والجواب عن الشبه والدليل يحصل بايسر نظر قالوا وجوب النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنة
الوقوع في الشبه والضلالة بخلاف التقليد قلنا فيحرم على المقلد ويتسلسل اقول هذه شبه
اربع للخصوم توجيه الاول ان يقال لو كان النظر واجبا لكانت الصحابة اولى بالمحافظة على النظر في المسائل
الكلامية والمناظرة فيها لوجوبه عليهم علما وقع به الغرض لمناظرتهم في المسائل الفروعية ولو كان كذلك لنقل
الينا كالفروع اي كما نقل عنهم النظر في المسائل الفروعية الفقهية وحيث لم ينقل من احد من الصحابة الخوض و
النظر في المسائل الكلامية دل على انهم لم ينظروا وان النظر فيها غير واجب وتوجيه الجواب ان يقال سلمنا انه كذلك
اي ان الامر كذلك وهو ان الصحابة اولى بوجوب النظر والمحافظة عليه لكن عدم النقل لا يدل على عدم النظر والا
لزم نسبتهم الى الجهل بالله لان العلم به ليس ضروريا وهو باطل وانما لم ينقل النظر عنهم ولا المناظرة في ذلك لوضوحه
اي لوضوح الامر عندهم في ذلك لصفاء اذهانهم وصحة عقائدهم وعدم من يحوجهم الى الاكثار من الكلام والمناظرة
فيه وحيث نقل عنهم ذلك في مسائل الفروع فانما كان لكونها اجتهادية والظنون فيها متفاوتة بخلاف القطعيات
وتوجيه الثانية ان يقال لو كان النظر واجبا لانكرت الصحابة العوام بذلك اي بالنظر لوجوبه عليهم والتالي
باطل لانه لم ينقل عن احد من الصحابة ولا من التابعين الى زماننا هذا الزامهم به ولا الانكار على تركهم النظر
وتوجيه الجواب ان يقال تعنون بقولكم لا نلزمهم بالنظر النظر من جهة الجملة او من جهة التفصيل الاول مسلم واليه اشار
بقوله نعم اذ المعرفة الواجبة على العامي هي المعرفة بالدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل وهذا النوع من الدليل
يحصل بايسر نظر ولكون المعرفة الواجبة عليهم حاصلة لهم لم ينكر عليهم ترك النظر مفصلا والثاني ممنوع اذ ليس
المراد من وجوب المعرفة عليهم بالدليل تحريرهم الادلة والجواب عن الشبه بل ما ذكرنا وتوجيه الثالثة ان يقال
لو وجب النظر لزم الدور والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة فلانه لو وجب النظر في معرفته تعالى فلا يخلو اما
ان يجب على العارف وهو محال لما فيه من تحصيل الحاصل او على غير العارف ويلزم منه الدور لتوقف معرفة ايجاب الله
تعالى على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه واما بطلان التالي فلكونه دورا تقدم لا دورا
معية ولذلك قال دور عقلي هكذا قرر الآمدي الملازمة ثم اجاب عنه بان الوجوب الشرعي عندنا غير متوقف على
النظر وهذا وان كان كذلك على ما تقدم في مسئلة الحسن والقبح من قول المصنف الوجوب بالشرع نظر او لم ينظر
لكنه لا يصلح جوابا عما قرره نعم لو قال لتوقف معرفة ايجاب الله على النظر المتوقف على ايجابه صلح جوابا عنه
فالاولى في جوابه ان يقال معرفة ايجابه تعالى متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما ومعرفة ذاته بوجه ما

من الاول متوقفة على النظر وعند اختلاف الوسط فلا دور سلمنا الاتحاد لكن لا نسلم توقف النظر على ايجابه
لجواز ان ينظر وان لم يجب وقد تقدم هذا مشروحا في المسئلة المذكورة فلا حاجة الى الاطناب فيه قال قيل الحق يقول
هكذا لو وجب لوجب على غير العارف لما مر ويلزم منه ان يكون الجهل بالله واجبا لتوقف النظر الواجب عليه وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب قلنا هذا انما يلزم لو كان الجهل به تعالى مقدورا للعبد لان ما لا يتم الواجب الا به
انما يجب لو كان مقدورا للعبد لكن الجهل به غير مقدور له فلا يجب وتوجيه الرد بعد ان يقال النظر مظنة الوقوع
في الشبه والضلالة لاضطراب الاراء والخروج عما هو الحق بخلاف التقليد فكان سلوكه ما هو اقرب الى السلامة
اولى ولهذا صادفنا اكثر الخلق على ذلك فكان بالاتباع اولى وتوجيه الجواب ان يقال لو كان كون الشيء مظنة الوقوع
في الشبهة والضلالة موجبا لحرمته لوجب ان يكون التقليد كذلك لان اعتقاد من تقلده اما ان يكون تقليديا او نظريا
ضرورة امتناع كونه ضروريا فان كان الاول فالكلام فيمن قلده كالكلام فيه وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني
فالمحذور اللازم من النظر لازم في التقليد وزيادة وهي احتمال الكذب من قلده فيما اخبر به بخلاف الناظر مع نفسه
فانه لا يكابر نفسه فيما ادى اليه نظره وعلى هذا فتحريم على المقلد التقليد وهو باطل بالاجماع لكونه واجبا
عليه واما تمسكهم بانه لو كان واجبا لما كان منهيا عنه ولا عن ما نوصحه وقد نهى النبي عليه السلم الصحابة
لما رءاهم يتكلمون في القدر وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا وايضا قال عليه السلم عليكم بدين العجائز
اي ترك النظر وقال تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا وبان ادلة الاصول اغمض من ادلة الفروع
فاذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة معرفة ادلتها على المقلد فالتقليد في الاصول اولى وبان الاصول والفروع
استويا في التكليف وقد جاز التقليد في الاصول فكذلك في الفروع فباطل لان المراد الجدال بالباطل لا بالحق لقوله
وجادلهم بالتي هي احسن وكذلك التكلم في القدر واما حديث دين العجائز ان صح فيحمل على التفويض الى الله تعالى
لا على ترك النظر جمعا بين الادلة واما ان التقليد في الاصول اولى فمدفوع بالفرق لان المطلوب من الاصول القطع
وهو غير حاصل بالتقليد بخلاف الفروع وبهذا خرج الجواب عن الشبهة الاخيرة وهي تسوية للاصول والفروع
في التقليد قال مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده
بدليله لنا فاسئلوا وهو عام فيمن لا يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير قالوا يؤدي
الى وجوب اتباع الخطأ قلنا وكذلك لو ابدى له مستنده وكذلك المفتي نفسه اقول هذه ثانيتها وهي
في ان غير المجتهد سواء كان عاميا صرفا او عالما اي ببعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه التقليد وهو مذهب
المحققين من الاصوليين وقيل انما يلزمه التقليد بشرط ان يتبين له اي للغير صحة اجتهاد المجتهد الذي يريد ان يقلده
بدليله اي بدليل ذلك الاجتهاد وان لم يتبين له لم يجز وهو مذهب بعض معتزلة بغداد ونقل عن الجبائي انه اباح
ذلك في مسايل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس واحتج المصنف على مذهب المحققين بالنص والاجماع اما النص
فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ووجه التمسك به ان الامر بالسؤال عام لكل من لا يعلم فيدخل
غير المجتهد فيه فان قيل يجوز ان لا يكون الامر بالسؤال للوجوب وعلى هذا لا يلزمه التقليد سلمنا انه يلزمه
التقليد ولكنه انما يفيد لو كان الامر بالسؤال كما انه عام فيمن لا يعلم عاما فيما لا يعلم وهو ممنوع لجواز
ان يكون

ان يكون منا وله لبعض ما لا يعلم لا للكل قلنا الجواب عن الاول ان ظاهر الامر للوجوب ولو سلم فادنى
درجات الامر الجواز وهو خلاف مذهب الخصوم وعن الثاني انه لو كان منا ولا لبعض ما لا يعلم فلا يخلو
اما ان يكون بعينه او لا بعينه والاول غير ماخوذ من دلالة اللفظ اذ لا دلالة له عليه والثاني يلزم منه تخصيص
ما فهم من معنى الامر بالسؤال وهو طلب الفايدة ببعض الصور دون البعض وهو خلاف الاصل ومما ذكرنا يعلم
ان حق الدليل ان يقال هكذا لنا فاسئلوا فانه ظاهر في الوجوب وعام فيمن لا يعلم وفيما لا يعلم واما الاجماع
فهو انه لم يزل المستفتون في زمن الصحابة والتابعين قبل ان يخلق الله المخالف يرجعون الى المجتهدين في
الاحكام الشرعية التي يحتاجون لها لهم من غير ابداء المستند لهم اي من غير اظهار المجتهدين مستند ما ذهبوا
اليه للمستفتين ومن غير فصل بين نحو العبادات الخمس وبين غيرها وشاع وذاع من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع
فكان اجماعا على جواز اتباع غير المجتهد للمجتهد مطلقا اي من غير شرط وفصل وقد استدل في الكتب المشهورة على مذهب
المحققين بان العامي اذا حدثت له واقعة ما هو بشيء اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا ولا
الاستدلال بادلة سمعية لانه لا يلزمه تحصيلها حين بلوغه اذ الصحابة لم يلزموا الاخذ بها وتحصيلها لمنعهم من
الاشتغال بمعايشهم ولا حين حدوث الواقعة اذ اكتساب صفة الاجتهاد في ذلك الوقت غير مقدور فهو التقليد به
واورد عليه ان الماء يجيبون من التقليد يمنعون من الاجماع وخبر الواحد والقياس والتمسك بالظواهر ويقولون حكم
العقل في المنافع الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام للاختصاص بجهة الانتفاع فالجملة
النظرة الاولى لك والثانية عليك ولقوله احل لكم الطيبات وفي المضار الحرمة والمعتمد في تحريمه قوله عليه السلم
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وتمامه سؤالا وجوابا مذكور في الخلافيات وانما يترك هذا الاصل بنص قاطع
المتن والدلالة والعامي ان كان ذكيا عرف حكم العقل والا نبهه المفتي عليه ثم ان وجد في الواقعة نص قاطع
المتن والدلالة يخالف حكم العقل نبهه المفتي عليه ولا يقال معرفة ذلك تمنعه من المعاش لان التكليف
بمعرفة ادلة الاصول الدقيقة اكثر منعا له من المعاش ثم الدليل منقوض بالتكليف بمعرفة ادلة الاصول لجريان
تلك الاقسام فيها ولا يجاب بان الواجب معرفة ادلة النبوة والتوحيد جملة وانها سهلة وفي الفروع يحتاج الى
علوم كثيرة وتحرير شديد لانه لا فرق بين المباحث الاجمالية والتفصيلية لان علم جميع مقدمات الدليل يحصل
العلم النظري وان لم يعلم بعضها بل قبله تقليدا كان مقلدا في النتيجة مثلا دليل ان للعالم صانعا مختارا امر كثير من ان
للحوادث موثرا وليس هو الموجب فهو المختار والاول يعلمه العوام دون الثاني فقطعه بان للعالم صانعا مختارا
تقليد كذا في دليل النبوة ثم تحصيل تلك الادلة تفصيلا اصعب فان جاز التقليد في احدهما جاز في الآخر والا فلا هذا
محصل كلامهم ولقائل ان يقول لا يلزم من جواز التقليد في احدهما جواز التقليد في الآخر لان المامور به في احدهما
العلم وفي الآخر الظن والتقليد انما يفيد الثاني دون الاول فالعمل به فيما المطلوب فيه العلم ترك للواجب على ما مر
بيانه احتجت الخصوم على مذهبهم وقالوا يؤدي تعين كون غير المجتهد مامورا بالتقليد من غير ان يتبين له صحة اجتهاده
بدليله الى وجوب اتباع الخطا لجواز ان يكون من قلده مخطيا في اجتهاده والامر باتباع الخطا ممتنع على الشارع
وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم لزوم الامر باتباع الخطاء بل غاية ما فيه الامر بما يحتمل الخطا وهذا المحذور مشترك

الالزام كما الزمنا مما ذهبنا اليه كذلك يلزم مما ذهبتم اليه لانه لو ابدى له اى لغير المجتهد مستنده اى مستند اذهب
الاجتهاد وتبين له صحة اجتهاده بدليله فاحتمال الخطاء بحاله اذ تبين الصحة انما يزاد به الظن بالصحة
لا العلم بها ومع هذا مامور بالاتباع عندكم وكذلك ايضا يلزم هذا المحذور لو اجتهد غير المجتهد وافتى نفسه
بل هو اقرب الى الخطا لعدم اهليته للاجتهاد ومع هذا مامور باتباع ظنه عندكم واليه اشار بقوله وكذلك
المفتى نفسه لكن هذه العبارة تشعر بما هو اعم من المطلوب لاشعارها بان احتمال الظن قائم في حق كل من
افتى نفسه مع كونه مامورا بالاتباع لكنه لا يضر لحصول المقصود وعبارة المنتهى مطابقة للغرض وهي قوله
واجيب بانه كذلك اذا نظر ولو قبل المراد وكذلك غير المجتهد المفتى نفسه طابق المقصود فان قيل نحن نقول ههنا
يؤدى الى اتباع الخطاء او الكذب اما الخطا فلما مر واما الكذب فلجواز ان يكون من قلده كاذبا فيما اخبره وجوبهم
به وعلى هذا فلا ينتهض الجواب الثانى لان العامى اذا افتى لنفسه وان احتمل الخطا لكنه لا يحتمل الكذب
لانه لا يكابر نفسه قلنا لا يخلو الحكم في حق المستفتى من ان يكون مدلول الخبر الكذب او غيره فان كان هو فلا يضر
الكذب للمستفتى وان كان غيره فحكمه حكم الخطا وقد ذكرناه قال ـــــــ مسئلة الاتفاق على استفتاء من
عرف ومن نسخه من عرفه بالعلم والعدالة او رآه منتصبا والناس مستفتون معظمون وعلى امتناعه في ضده والمختار
امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال والظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوى قالوا
لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممنوع ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهدين العدالة
بخلاف الاجتهاد اقول ـــــــ هذه ثالثها وهي في ان القائلين بوجوب الاستفتاء على غير المجتهد اتفقوا على
جواز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة او رآه منتصبا للفتوى والناس مستفتون منه ومعظمون له ولفتواه يعنى
ان لم يعرفه بالعلم والعدالة لانه احد الشرطين على ما دل لفظه وفي المنتهى جعلهما شرطا واحدا وفي غيره عليه
من الكتب ذكر هكذا الجواز استفتاء من عرفه بالعلم والعدالة بان رآه منتصبا الى آخره وما ذكره ههنا اظهر على
ما لا يخفى واتفقوا ايضا على امتناعه اى على امتناع استفتاء في ضده اى ممن لا يعرفه بالعلم والعدالة
او لم يره منتصبا للفتوى واختلفوا في جواز استفتائه ممن لا يعرفه بعلم ولا جهل اعنى مجهول الحال والمختار
امتناعه على ما هو مذهب الجمهور لنا ان الاصل عدم العلم واذا كان كذلك فلا نامن ان يكون حال المسئول الحال
السائل في العامية المانعة من قبول قوله نظرا الى الاصل وايضا الاكثر الجهال والظاهر انه اى مجهول الحال
من الغالب لان اندراجه تحت الاغلب اغلب على الظن كالشاهد المجهول الحال والراوى المجهول الحال ولهذا امتنع
قبول قولهما اذا لم يقم دليل على صدقهما واحتج الاقلون قالوا لو امتنع اى الاستفتاء لذلك اى للجهل بكونه
عالما لامتنع اى الاستفتاء فيمن علم علمه دون عدالته لاحتمال كذبه للجهل بكونه عدلا والتالى باطل لانه خلاف
ما الناس عليه في العادة من الاستفتاء عن مجهول الحال في العدالة من غير بحث عن عدالته وتوجيه الجواب
منع نفى التالى لان الاستفتاء عن مجهول الحال في العدالة ممتنع وما ذكروه من جريان العادة ممنوع وعلى هذا
فلا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل او عدلين ولو سلم يعنى نفى التالى فالملازمة
ممنوعة للفرق وهو ان الغالب في المجتهدين اى الموسومين بالعلم والاجتهاد العدالة وهو كاف في افادة الظن

بخلاف

كالمطلع على المآخذ ونحوه وعلى هذا تكون الملازمة هكذا لو جاز الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب
الغير لمن كان مطلعا على المآخذ وان لم يكن مجتهدا لجاز للعامى فهكذا ينبغى ان يكون لانى ما وجدت في شيء
من الكتب ان احدا ذهب الى جواز افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد مطلقا بل انما جوز من جوز بالشرط كالمصنف
بشرط الاطلاع وغيره بشرط ثقة الناقل وعلى هذا يكون المانع المطلق من لا يجوزهما لان التالى انما يسلب
ما اثبته الموجب حتى يكون الملازمة كما ذكرنا او هكذا لو جاز الفتوى بطريق الحكاية عن مذهب الغير لمن ثبت
عنده بنقل من يثق به وان لم يكن مجتهدا لجاز للعامى والمجوز المطلق من يجوزهما والمفصل من يجوز احدهما
لكن لفظ المصنف في صدر المسئلة انما كان ينطبق على ما ذكرنا لو ذكر بدل قوله وقيل عند عدم المجتهد وقيل
عند ثقة النقل او ما في معناه واذ لم يذكر المذهب المشهور بل تركه وذكر الغريب ولم ينقل احد بالجواز
المطلق فالاقرب وجه في تمشية قوله وقيل يجوز مطلقا وان كان فيه نوع تكرار ان يقال بتقدير قوله وقيل
عند عدم المجتهد وقيل ان افتاء المطلع المذكور جائز عند عدم المجتهد لا عند وجوده وتقدير قوله وقيل يجوز مطلقا
وقيل يجوز افتاء المطلع مطلقا اى سواء كان مع عدم المجتهد او مع وجوده وعلى هذا لو زاد على قوله جائز مطلقا
وحذف قوله وقيل يجوز مطلقا لكان اولى هذا اما الاخر في من تطبيق هذا الكلام على المذاهب المشهورة والغريبة
فعليك بالنظر والاعتبار وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم انه لو جاز لجاز للعامى لان الدليل دل على جواز الاول
وامتناع الثانى على ما سبق تقريره آنفا واذا كان كذلك فلا يلزم من جواز احدهما جواز الآخر ولوجود الفرق
القادح بين المقيس والمقيس عليه وهو كون المقيس عليه مطلعا على المآخذ اهلا للنظر والمناظرة فيها والمقيس
ليس كذلك فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى قال ـــــــ مسئلة للمقلد ان يقلد المفضول وعن احمد وابن
سريج الارجح متعين لنا القطع بانهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرر ولم ينكر وايضا قال اصحابى كالنجوم
واستدل بان العامى لا يمكنه الترجيح لقصوره واجيب بانه يظهر بالتسامع ورجوع العلماء اليه وغير ذلك
قالوا اقوالهم كالادلة فيجب الترجيح قلنا لا يقاوم ما ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا
الظن بقول الاعلم اقوى قلنا تقريرهما فقد مر اقول ـــــــ هذه رابعتها وهي في انه هل يجوز
للمقلد عند تعدد المجتهدين والمفتين تقليد المفضول مع وجود الافضل ام لا اختلفوا فيه فذهب القاضى
ابو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء الى جوازه وكون المقلد مخيرا في السؤال عمن شاء من العلماء
تساووا او تفاضلوا وهو اختيار المصنف وقد صدر المسئلة به وذهب احمد بن حنبل وابن سريج والقفال
والغزالى وجماعة من الفقهاء والاصوليين الى امتناعه وانه لا يجوز ان يتخير المقلد بينهم ويأخذ بقول من
شاء منهم بل يلزمه الاجتهاد في اعيان المفتين في الاورع والاعلم ثم اذا اجتهد فان ظن الرجحان مطلقا تعين
العمل به وان ظن الاستواء مطلقا فاما ان يقال لا يجوز وقوعه كاستواء امارتى الحل والحرمة او ان
وقع يسقط التكليف ويكون مخيرا وان ظن الاستواء في الدين دون العلم وجب تقليد الاعلم وقيل يتخير
وان ظن العكس وجب تقديم الادين وان ظن احدهما ادين والآخر اعلم فالاقرب ترجيح الاعلم لان مفيد
الحكم علمه هذا تفصيل مذهب المانعين والى مذهبهم اشار بقوله وعن احمد وابن سريج الارجح متعين اى في

تقليد المقلد له احتج المصنف على الجواز بالاجماع والنص اما الاول فلانا نقطع على ما نقل
الينا بالتواتر اي بان المفضولين من علماء الصحابة بل من علماء كل عصر الى زمان المخالفين كانوا يفتون مع
الاشتهار اي مع اشتهارهم بالمفضولية ومع تكرر الفتوى منهم ومن غير نكير من احد من الصحابة وغيرهم
من علماء الاعصار على اتباعهم والاستفتاء منهم مع وجود الافضل ولو لم يجز لانكر عليهم ولولا اجماع
الصحابة على الجواز لكان الاولى لمذهب الخصوم واما الثاني فقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم فانه ظاهر في جواز الاخذ بقول كل واحد منهم من غير فرق بين المفضول والفاضل
واستدل على الجواز بان ايجاب الاستفتاء من الارجح على العامي محال او حرج لان العامي لا يمكنه الترجيح
لقصوره او يتعسر عليه وهما منفيان واجيب بانه اي بان الترجيح يظهر بالتسامع والشهرة بذلك وبرجوع
العلماء اليه دون الاخر وعدم ذلك كما قال الناس عليه في الاستفتاء ونحوه احتج الخصوم على وجوب
الترجيح بان اقوالهم تعني اقوال المفتين في حق العامي بمنزلة الادلة المتعارضة في حق المجتهد فكما يجب
على المجتهد الترجيح فكذا على العامي واجيب بانه لا يقاوم ما ذكرنا لانه بالحقيقة قياس وما ذكرناه
اجماع والقياس لا يقاوم الاجماع لتقديم الاجماع عليه بالاجماع ولو سلم ان ما ذكرتم يقاوم
ما ذكرنا فالعمل بما ذكرنا اولى لما في العمل بما ذكرتم من نوع حرج لعسر ترجيح العوام وله محمل اخر وهو
ان يقال ولو سلم ان القياس يقاوم الاجماع فلا نسلم صحة القياس على ما ذكرتم لان الترجيح انما وجب
على المجتهد لكون المطلوب الظن الاقوى ما امكن مع تمكنه من الترجيح عليه عند التعارض وهذا المعنى غير موجود
في المقيس لعسر ترجيح العوام فلا قياس اذن احتجوا ايضا بان الظن بقول الاعلم اقوى فيكون اولى ولا جا
لعدم القائل بالفصل واجيبوا بان هذا ليس دليلا مستقلا بل هو في المعنى تقرير للدليل الذي تقدم تمويه لكونه بيان
بيان الجامع بالحقيقة وفيه دقة قال الغزالي رحمه الله والاولى عندي انه يلزمه اتباع الافضل فمن
اعتقد ان الشافعي اعلم والصواب على مذهبه اغلب فليس له ان ياخذ بمذهب مخالفه بالتشهي وليس للعامي
ان ينتقد من المذاهب في كل مسئلة اطيبها عنده فيتوسع بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين
عند المفتي فانه يتبع ظنه في الترجيح فكذلك هاهنا وان صوبنا كل مجتهد ولكن الخطا ممكن بالغفلة عن
دليل قاطع وبالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع والغلط على الاعلم ابعد لا محالة وهذا التحقيق
وهو انا نعتقد ان الله تعالى سر في رد العباد الى ظنونهم حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين
استرسال البهائم ومن غير ان يزمهم لجام التكليف فيردهم من جانب الى جانب فيتذكرون العبودية وانقياد حكم
الله عليهم في كل حركة وسكون يمنعهم من جانب الى جانب فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك اولى من تخييرهم
واهمالهم كالبهائم والصبيان اما اذا عجزنا عند تعارض مفتيين وتساويهما او عند تعارض دليلين فذلك
ضرورة والدليل عليه انه كان يمكن ان يقال كل مسئلة ليس فيها لله تعالى حكم معين ويصوب فيها كل مجتهد فلا يجب
على المجتهد فيها النظر بل يتخير فيفعل ما يشاء اذ ما من جانب الا ويجوز ان يغلب على ظن مجتهد ولا اجماع منعقد على
انه يلزمه او لا تحصيل الظن ثم يتبع ما ظنه فكذا للظن العامي ينبغي ان يؤثر وهذا الفصل وان كان حسنا لكن حاصله
يرجع الى

يرجع الى الشبهة التي ذكرها المصنف عن الخصوم وقد تقدم جوابها فاعتبره قال مسئلة
ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي حكم اخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا
معينا كمالك والشافعي وغيرهما فثالثها كالاولى اقول هذه ثامنتها وهي في انهم اتفقوا على ان العامي
اذا عمل بقول مجتهد في حكم من الاحكام فليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره من المجتهدين وهل
له الرجوع في حكم آخر الى غير ذلك المجتهد والعمل بفتواه اختلفوا فيه فمنهم من منع ومنهم من جوز وهو المختار
والى الاول اشار بقوله ولا يرجع اي العامي المقلد عنه اي عن المجتهد بعد تقليده اي بعد العمل بقوله وفي الرجوع
في حكم آخر اي حكم لم يقلده المختار جوازه احتج المصنف على الجواز بوقوعه اي بوقوع المسائل فيه من
الصحابة وغيرهم من غير انكار من احد اذ كانوا يجوزون للعامي استفتاء من شاء في كل مسئلة ولو كان ذلك منكرا لانكر
ولم ينقل عن احد من الصحابة والتابعين الانكار ولا الحجر على المستفتي في تقليد امام واحد في المسائل المتعددة
هذا اذا كان العامي لم يلتزم مذهبا معينا فلو التزم مذهبا معينا كمذهب مالك ومذهب الشافعي وغيرهما رضي الله عنهم
وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فيه الى ثلثة مذاهب
فقيل يجوز مطلقا لان التزامه لمذهب معين غير ملزم له وقيل لا يجوز مطلقا لانه بالتزامه ذلك المذهب يصير ملزما به
كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة معينة ومنهم من فصل وقال كل مسئلة عمل بها على وفق امامه فليس له الرجوع
عنها او تقليد غير امامه فيها والتي لم يعمل بها فلا مانع من تقليد غيره فيها والى هذا الثالث اشار بقوله فثالثها اي
فثالث المذاهب فيمن التزم مذهبا واراد تقليد غيره في مسئلة من المسائل كالاولى اي كالحكم الاول المذكور في هذه المسئلة
وهو انه ان قلد اي عمل لا يرجع والا جاز هذا آخر القاعدة الثالثة والحمد لله كفاء افضاله والصلوة على محمد وآله
قال الترجيح وهو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك و
اورد شهادة اربعة مع اثنين واجيب بالتزامه او بالفرق ولا تعارض في قطعيين ولا في قطعي وظني لانتفاء
الظن اقول هذه هي القاعدة الرابعة وهي في الترجيحات وتشتمل على مقدمة وبابين اما المقدمة
ففي بيان معنى الترجيح ووجوب العمل بالراجح وما فيه الترجيح اما الترجيح فهو اقتران الامارة بما تقوى به
على معارضها ومعناه واضح وهو تعريف حسن ذكره الآمدي وهو ان الترجيح عبارة عن اقتران احد
الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر فقولنا احد الصالحين احتراز
عما لا يكون احدهما او كلاهما صالحا للدلالة اذ الترجيح انما يكون مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم
الصلاحية للدلالة وقولنا مع تعارضهما احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما اذ الترجيح انما يكون
مع التعارض لا مع عدمه وهو عام للمتعارضين مع التوافق في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس
ومع التنافي كالادلة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا بما يوجب العمل باحدهما واهمال
الآخر احتراز عما اختص به احد الدليلين عن الآخر من الاوصاف الذاتية والعرضية التي لا مدخل له في
التقوية والترجيح وحد المصنف في الحقيقة لا يخالف هذا الحد الا انه ابدل ما يوجب بقوله بما يقوى وهو تصرف
حسن اذ ايجاب العمل بالراجح ليس داخلا في ماهية الترجيح ولهذا يستدل عليه بعد تعريف الترجيح ولو كان وجوب

العمل به معتبر في ما بيّنّاه لما احتيج الى الاستدلال عليه بعد تحقق الترجيح واما غيره من القيود فهو بحاله
على ما يظهر عند التامل واما وجوب العمل بالراجح واليه اشار بقوله فيجب تقديمها اي تقديم الامارة التي اقترن
بها ما تقوى به على معارضها على الامارة التي عارضتها ولم تقترن بها ذلك فللقطع عنهم يعني عن الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم اجمعين بذلك اي بتقديمهم الامارة المذكورة على معارضها لما نقل عنهم نقلا لا مرآء فيه في وقايع مختلفة
لا تعد كثرة من تقديمهم الراجح من الظنيين على الاخر كتقديمهم خبر عايشة في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة
في قوله انما الماء من الماء وتقديمهم ما روت ان النبي عليه السلم كان يصبح جنبا وهو صائم على ما رواه ابو هريرة
من قوله عليه السلم من اصبح جنبا فلا صوم له لكونها اعرف بحال النبي عليه السلم ولهذا كانوا لا يعدلون الى الاراء والاقيسة
الا بعد الياس عن معرفة النصوص ومما يدل عليه ايضا تقرير النبي عليه السلم لمعاذ على ترتيبه الادلة على ما سبق
في مواضع ولان العقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات
العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فان قيل ما ذكرتم
معارض بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانه امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وبالسنة
وهو قوله عليه السلم نحن نحكم بالظاهر فان الحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وبالمعقول وهو ان الامارات الظنية لا تزيد على
على البينات والترجيح غير معتبر في البينات ولهذا لا تقدم شهادة الاربع على شهادة الاثنين فكذلك في الامارات
واليه اشار بقوله ولو ورد شهادة اربعة مع اثنين فانه على هذا فلا يكون معارضة ويمكن ان يجعل مناقضة ويقال
لانهم كانوا يقدمون الاقوى من الظنيين لعدم تقديمهم شهادة الاربع على اثنين مع كونها اقوى ويمكن ان يجعل
نقضا اجماليا ويقال لو وجب تقديم الاقوى لوجب تقديم شهادة الاربع على الاثنين وهو غير واجب قلنا الجواب عن
الاول ان مقتضى الاية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب
الاخر وعن الثاني بمنع كون المرجوح ظاهرا لان الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس
كذلك وعن الثالث اما بالتزامه اي بالتزام وجوب تقديم شهادة الاربعة على اثنين على قول لنا واما بالفرق اذ ليس
كل ما يرجح به الادلة يرجح به الشهادة بل المتبع في ذلك اجماع الصحابة وقد الفقهم اعتبار ذلك في باب تعارض الادلة
دون باب الشهادة وانما جعل كذلك لان اعتبار الزيادة في الشهادة يفضي الى تطويل الخصومة واما ما فيه
الترجيح فهي الطرق الموصلة الى المطلوبات الظنية لاستحالة وقوع الترجيح في غير الطرق الظنية الصرفة كالقطعية
الصرفة والقطعية مع الظنية لان الترجيح انما يكون بعد التعارض لكن لا تعارض في قطعيين لانه اما ان يعمل بهما
وهو جمع بين النقيضين او لا يعمل بشيء منهما وهو جمع بين النقيضين في طرف النفي او يعمل باحدهما دون الاخر وهو ترجيح
من غير مرجح لتساويهما في القطع واستحالة قبول المقطوع للزيادة والنقصان بسبب امر ما وهذا يصلح ابتدا
دليلا في استحالة التعارض بين الادلة القطعية ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن مع العلم لاستحالة العلم
والظن بالنقيضين لكن الطرق الموصلة الى المطلوبات الظنية منقسمة الى عقلية وشرعية والمطلوب هنا انما هي
بيان الشرعية وهي منقسمة الى ما يوصل الى تعريف امر مفرد وهي الحدود والى ما يوصل الى تعريف امر مركب وهي الادلة
الشرعية المذكورة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال فلذلك رسم بابين احدهما في ترجيح الحدود والاخر
في ترجيح

في ترجيح الادلة قال ــــ والترجيح في الظنيين منقولين ومعقولين او منقول ومعقول
اقول ــــ هذا هو الباب الاول وهو في ترجيحات الادلة الظنية الموصلة الى التصديقات الشرعية
واليه الاشارة بقوله والترجيح في الظنية وقد قسمه بثلثة اقسام لان التعارض بين الادلة الظنية والترجيح
لا يخلو اما ان يكون بين منقولين او معقولين او منقول ومعقول والكلام في ترجيح الحدود وان كان خليقا
بالتقديم على الكلام في ترجيح الادلة لان الاول يوصل الى التصور والثاني الى التصديق والتصور مقدم على
التصديق طبعا فليقدم الكلام عليه وضعا لكن لما كان معظم الكلام في هذه القاعدة والغرض الاهم هو الكلام
على ترجيحات الادلة لكونه الاغلب في المباحثات النظرية والمطارحات الفقهية دون الحدود ولهذا لم
يدوّن في كتاب ولا اعتنى به احد من الطلاب لاجرم قدم الكلام عليها قال ــــ الاول في السند
والمتن والمدلول وفي خارج الاول لكثرة الرواة وفي نسخة بكثرة الرواة لقوة الظن خلافا للكرخي وبزيادة
الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبانه اشهر باحدها وباعتماده على حفظه لا نسخه وعلى ذكره
لا خطه وبموافقته عمله وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون المباشر كرواية ابي
رافع نكح ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام وبان يكون
صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان وبان يكون مشافها كرواية القسم
عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على من روى انه كان حرا لانها عمة القسم وان يكون اقرب عند سماعه
كرواية ابن عمر افرد صلى الله عليه وسلم وكان تحت ناقته حين لبى وبكونه من اكابر الصحابة لقربه غالبا
او متقدم الاسلام او مشهور النسب وغير ملتبس بمضعف وتحملها بالغا اقول ــــ هذا هو القسم الاول
وهو في التعارض الواقع بين منقولين والترجيح بينهما واعلم اولا ان المنقولين المتعارضين اما ان يكونا من
نوع واحد كظاهرين من الكتاب او السنة او الاجماع او من نوعين كظاهرين من كتاب وسنة او اجماع
او سنة واجماع لكن المصنف اقتصر على ترجيح القسم الاول وهو المتفق في النوع وترك الكلام على القسم
الثاني اعتمادا على ذهن المتعلمين ونحن بتوفيق الله تعالى بعد الفراغ عن الكلام على ترجيحات الادلة
المتعارضة المتحدة في النوع سنشير الى ترجيح الادلة المتعارضة المختلفة في النوع اشارة خفيفة
تسهيلا على الطلاب فنقول ــــ الترجيح بين ظنيين منقولين من نوع واحد واليه اشار بقوله الاول
يكون في السند والمتن والمدلول وفي امر خارج فهذه اقسام اربعة اشتركت فيها الظاهران المتعارضان من الكتاب
او السنة او الاجماع الا الترجيح بنفس الرواية فانه يختص بغير الكتاب والسنة المتواترة ثم الاول
وهو ما يعود الى السند فمنه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى الرواية ومنه ما يعود الى المروي
ومنه ما يعود الى المروي عنه ثم ما يعود الى الراوي فمنه ما يعود الى نفسه ومنه ما يعود الى تزكيته
والاول يتضمنه قوله الاول لكثرة الى قوله وتحملها بالغا فلنشرع في البيان ونقول اما ما يعود الى
نفس الراوي فترجيحات الاول بكثرة الرواة اي يترجح بها لقوة الظن خلافا للكرخي وذلك لانه لما
كان رواة احد الخبرين اكثر كان الظن الحاصل به اقوى لكونه اغلب على الظن لان احتمال الغلط والكذب على

العدد الاكثر ابعد من احتمالها في الاقل ولهذا جعلت الشهادة على الزنا اربعة لكون حده من اكبر
الحدود ولان خبر كل يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كان اغلب على الظن حتى ينتهى
الى القطع والثاني بزيادة الثقة والعدالة والثالث بزيادة الفطنة والذكاء والرابع بزيادة
الورع والتقوى والخامس بزيادة العلم لان العالم اذا سمع ما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه
وسأل عن سبب نزوله فيطلع على ما يزيل الاشكال وقيل لا ترجيح به فيما يروى باللفظ بل بالمعنى والسادس
بزيادة الضبط والسابع بزيادة النحو يعنى علم العربية لتمكنه من التحفظ في مواضع الغلط ويحتمل ويمكن
ان يقال العالم يعتمد على لسانه فلا يبالغ في الحفظ وفيه نظر والثامن بكون احد الراويين اشهر باحدها
اى احد الاوصاف الستة المذكورة وذلك لانه كلما كان احد الراويين متصفا باحدها دون الآخر او
مشتهرا بها دون الآخر كان سكون النفس اليه اشد واولى والظن الحاصل بقوله اكثر واقوى والتاسع
باعتماده اى باعتماد الراوي على حفظه لا على نسخة اى لا على نسخة سمع منها هذا ان قرى قوله نسخة مفردا
وان قرى جمعا مضافا فالمقدر لا على نسخة التي سمع منها والمعنى واضح ويمكن ان يقرأ بصيغة المصدر
ايضا والعاشر على ذكر لا خط وذلك بان يكون حالة الرواية ذاكرا للرواية غير معتمد في ذلك على خطه او
خط آخر ولهذا قال لا خط من غير اضافة ولا يخفى ان رواية من اعتمد على الحفظ او الذكر ابعد من السهو
والغلط من رواية من يعتمد على نسخة سماعه او على خط فلهذا يكون روايته ارجح من رواية الآخر قيل
في المشهور ويرجح بتعويله على الحفظ ~~او على خط فلهذا يكون روايته ارجح من رواية الآخر~~ دون المكتوب
وفيه احتمال وهو كما قيل والحادى عشر بموافقته اى بموافقة الخبر عمله اى عمل الراوي لان رواية من لم يخالف
روايته ارجح من رواية من خالف روايته او لم يظهر منه العمل بروايته لكونه ابعد عن الكذب
والثاني عشر بانه عرف من حال احد الراويين انه لا يرسل الا عن عدل كسعيد بن المسيب ونحوه والمرسل الآخر
لا يعرف بذلك فان رواية الاول اولى ولما كان هذا الترجيح مخصوصا بما اذا كان الراويان مرسلين قال
في المرسلين وتقدير كلامه ويرجح في المرسلين بانه عرف الى آخره والثالث عشر بان يكون احد الراويين
مباشرا لما رواه والآخر غير مباشر فرواية المباشر اولى لكونه اعرف بما روى وذلك كرواية ابى رافع
ان النبي عليه السلام نكح ميمونة وهو حلال فانها ترجح على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو حرام لان ابا
رافع كان السفير بين النبي عليه السلام وبين ميمونة والقابل نكاحها عن الرسول والرابع عشر بان يكون احد
الراويين صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها تقدم على
رواية ابن عباس لكونها اعرف بحال العقد من غيره لشدة اهتمامها به خلافا لبعض الحنفية والخامس عشر
بان يكون احد الراويين مشافها اى سمع مشافهة دون الآخر كرواية القسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة
ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها ترجح على رواية من روى عنها ايضا وهو الاسود انه اى
ان زوجها كان حرا حين عتقت بريرة لان القسم سمع مشافهة لانها اى لان عائشة عمة القسم بخلاف الاسود عمه هو
فانه سمع منها مع الحجاب وانما يرجح عليه لاشتراكهما في السماع وزيادة تيقن عين المسموع منه عند عدم الحجاب

والسادس عشر

والسادس عشر بان يكون اقرب عند سماعه وانما حذف حرف الجر وهو الباء لانها تحذف عن أن وأنّ
قياسا كرواية ابن عمر افرد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها تقدم على رواية من روى انه قرن لان ابن عمر
ذكر انه كان تحت ناقة رسول الله حين لبى رسول الله وانه سمع احرامه بالافراد والسابع عشر بكونه اى
بكون احد الراويين من اكابر الصحابة والآخر من اصاغرهم فرواية الاكابر ارجح لقرب الاكابر غالبا من
النبي عليه السلام دون الاصاغر لقوله عليه السلام ليليني منكم اولو الاحلام والنهى ولان شدة المحافظة على منصبه
مما يوجب التحرز عن الكذب اكثر للعادة خلاف الصغير اذ ليس له منصب عال حتى يمنعه عن الكذب الثامن عشر
بكونه متقدم الاسلام فان رواية متقدم الاسلام اولى من رواية الآخر اذ هي اغلب على الظن لزيادة اصالته
في الاسلام التاسع عشر بان يكون احد الراويين مشهور النسب دون الآخر فان رواية المشهور ارجح لان احترازه عما
يوجب نقص منزلته المشهورة اكثر العشرون بكونه غير ملتبس بمضعف اى بكونه غير ذى رجال ملتبس اسما وهم باسماء
قوم ضعفاء يصعب تمييزهم عنهم فانه اذا كان في رواة احد الخبرين من ملتبس اسمه باسم ضعيف بخلاف الآخر فالذى
لا يلتبس اسمه اولى لانه اغلب على الظن وعلى هذا يجب ان يقرأ قوله بمضعف على بناء المفعول لا الفاعل حتى كانه قال
او غير ملتبس بضعيف الحادى والعشرون تحملها اى تحمل احد الراويين الرواية بالغا دون الآخر فان رواية البالغ
اولى لكثرة ضبطه قال ———— وبكثرة المزكين واعدليتهم واوثقيتهم وبالصريح على الحكم والحكم على
العمل اقول ———— هذا هو الترجيح بما يعود الى تزكية الراوي وهو خمس ترجيحات الاول الترجيح بكثرة
المزكين والثاني باعدليتهم والثالث باوثقيتهم فانه كلما كان مزكى احد الراويين اكثر او اعدل او اوثق دون
الآخر فرواية الاول اولى لكونه اغلب على الظن الرابع بالصريح على الحكم وهو ان يكون تزكية احدهما بصريح
المقال والآخر بالحكم على شهادته فان الاول راجح على الثاني لاحتمال ان لا يكون الحكم بشهادته بل بغيرها لكنه وافقها
ولا كذلك التزكية بصريح المقال والخامس بالحكم على العمل وهو ان يكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته
وتزكية الآخر بالعمل بروايته فالاول اولى لان الاحتياط في الشهادة فيما يرجع الى احكام الجرح والتعديل
اكثر منه في الرواية والعمل بها ولهذا قبلت رواية الواحد والمراة دون شهادتهما وقبلت رواية الفرع
مع انكار الاصل لها على بعض الآراء ومن غير ذكر الاصل بخلاف الشهادة وقد ذكر هنا ترجيحات ثلثة الاول
ان يكون تزكية احدهما بالعمل بروايته والآخر بالرواية والثاني ان يكون تزكية احدهما بالصريح والآخر بالعمل
بروايته والثالث ان يكون تزكية احدهما بالصريح والآخر بالرواية وقد ذكرها في المنتهى وكانه انما لم
يذكرها هنا صريحا لانه معلوم من كلامه اما الاول فلمثل ما سبق في الحادى عشر ولان احتمال العمل برواية
غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل ولهذا كثيرا ما يروى العدل عمن لو سئل عنه لجرحه او لتوقف
في حاله واحتمال العمل بدليل غيره وان كان قائما الا انه بعيد بعد البحث التام مع عدم الاطلاع عليه و
اما الثاني فلما ذكره هنا لترجيح الصريح على الحكم او الحكم على العمل فيرجح الصريح على العمل واما الثالث فلترجيح الصريح
على العمل والعمل على الرواية فيرجح الصريح على الرواية قال ———— وبالمتواتر على المسند والمسند على
المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف وعلى المشهور والكتاب كالمشهور ومثل البخارى ومسلم

على غيره والمسند باتفاق على مختلف فيه وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف اقول ـــــ هذا الترجيح
بما يعود الى نفس الرواية وهو من وجوه الاول ان يرجح بكون احد الخبرين متواترا والآخر مسندا معنعنا
فان المتواتر لتيقنه ارجح الثاني بالمسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند دون رواة المرسل ولهذا
يقبل شهادة الفرع اذا عرفنا هذا الاصل ولا يقبل اذا شهد مرسلا وذهب القاضي عبد الجبار الى تساويهما و
عيسى بن ابان الى ان المرسل مقدم محتجا عليه بان الثقة لا يقول قال النبي عليه السلم فيحكم بالحل والحرمة الا
اذا قطع بانه قوله والمسند لا يقطع به واجيب بان قوله قال رسول الله ظاهره الجزم ولا جزم ههنا فيحمل
على ظنه انه قاله وهذا الظن يحصل فيه فقط اذ عدالة الباقي غير معلومة والظن في المسند يحصل في جميع
الرواة الثالث بمرسل التابعي على مرسل غيره من تبع التابعين وغيرهم لان الظاهر من التابعي انه لا يروي عن
غير الصحابي وعدالة الصحابي اغلب على الظن من عدالة غيرهم لما ثبت من ثناء الرسول عليه السلم عليهم وتزكيته
لهم في ظواهر الكتاب والسنة ما لم يثبت في حق غيرهم الرابع بالاعلى اسنادا على غيره لانه كلما قلت الرواة
كان ابعد عن احتمال الغلط والكذب الخامس بالمسند على المسند الى كتاب معروف من كتب المحدثين لان المسند اسلم
عن الغلط والتلبيس وابعد عن التبديل والتصحيف السادس بالمسند على المشهور اي على الثابت بالشهرة من غير ذكر
لرواة المسند للمشهور لعدم التكرير وزيادة عليه برواية العدل عن العدل السابع بالمسند الى كتاب من كتب
المحدثين على الثابت بالشهرة لان تطرق احتمال الكذب الى المشهور اكثر من تطرقه الى ما في كتبهم الثامن بمثل البخاري
ومسلم على غيره فان المسند الى كتاب مشهور بالصحة كالبخاري ومسلم اولى من المسند الى كتاب غير مشهور بالصحة والنقم
كسنن ابي داود التاسع بالمسند باتفاق على مختلف فيه فان المتفق باسناده ورفعه الى النبي عليه السلم اولى مما اختلف
في كونه مرفوعا الى النبي عليه السلم او موقوفا على الراوي لانه اغلب على الظن العاشر بقراءة الشيخ على الراوي
على غيره كقراءة الراوي على الشيخ لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه واما ترجيح قراءة الشيخ على اجازته او
كتابته او على الرواية عن خطه وقراءته وظنه خط الشيخ وترجيح المناولة على الاجازة وترجيحهما على
الرواية عن الخط فانما لم يذكرها ههنا لانه قد سبق في الاصل للتلازم القاعدة الثانية والخبر يعني عن العادة
فليطالع من مسالك الحادي عشر بكونه غير مختلف فان احد الحديثين اذا كان مضطربا دون الآخر او انه اقل اضطرابا مختلفا صح
واختلافا من الآخر فان غير المختلف او ما هو اقل اختلافا اولى لكونه اشبه بكلام الرسول عليه السلم والظاهر ان الآخر
يكون من تساهل الراوي في روايته ولا كذلك ما اذا اشتمل احد الحديثين على زيادة لا وجود لها في الآخر فانه
في معنى حديثين منفصلين لا في معنى المختلف المضطرب فان المنهي ههنا جاز ان يكون مختلفا على مختلفه فجعلها
صفة الرواية وكذا قال الآمدي اذا كانت احدى الروايتين اختلفت دون الاخرى فالتي لا اختلاف فيها اولى لبعدها
عن الاضطراب وههنا جعل المختلف صفة الحديث والامر فيه سهل والمعنى واضح قال ـــــ وبالسماع على المحتمل
وبسكوته مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم وبما لا يعم به البلوى على الآخر في الآحاد اقول ـــــ
هذا نوع الترجيح العائد الى المروي وهو من وجوه الاول ان يكون رواية احد الحديثين عن سماع من النبي عليه السلم
والرواية الاخرى [يكون م] عن كتاب صح فرواية السماع اولى اذ تطرق التصحيف والغلط اليه ابعد منه في الكتاب والثاني ان يكون

احدى

احدى الروايتين عن سماع من النبي عليه السلم والرواية الاخرى عما جرى في مجلسه وسكت عنه فان رواية
السماع اولى لبعده عن غفلة النبي عليه السلم وذهوله عنه بخلاف ما جرى في مجلسه ولم يوجد منه انكار
لاحتمال الذهول هذا هو المشهور في الترجيح بجهة سماعه منه عليه السلم فان في المنتهى وبان يكون عن سماع
منه عليه السلم على غيره او يحتمل وهذا يحتمل وجهين آخرين احدهما ان ما سمع منه راجح على ما سمع من غيره
وثانيهما ان ما سمع منه راجح على ما يحتمل السماع منه والغرض من ذكر هذه الكلمات ان قوله ههنا و
بالسماع على محتمل سواء قرئ على بناء اسم الفاعل او المفعول يمكن تنزيله على كل واحد من هذه الوجوه الاربعة
يظهر بالتأمل ان شاء الله وهو اذن وجه في الترجيح متضمن لوجوه اربعة الثاني الترجيح بسكوته اي بسكوت
النبي عليه السلم عما جرى مع الحضور اي مع حضور النبي عليه السلم والمراد عما جرى في مجلسه على سكوت النبي عليه السلم
عما جرى في الغيبة اي غيبة النبي عليه السلم وهو ما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه وسمع به ولم ينكر فقيل انما
ترجح عليه اذ الغفلة عما جرى في مجلسه ابعد والاقرب اللهم الا اذا كان خطر ما جرى في زمانه آكد واتم من خطر ما
جرى في مجلسه بحيث يكون الغفلة لشدة خطره ابعد فانه يكون اولى وفيه نظر ويمكن ان يعبر عن هذا الترجيح و
عن الوجه الثالث من الاربعة التي تضمنها الوجه الاول بعبارة واحدة ويقال ويرجح بنسبة الحديث
اليه عليه السلم قولا لا اجتهادا كما يقال وقع وعلم به ولم ينكر وهكذا ذكر في الكتب المشهورة وهو قريب الثالث الترجيح
بورود صيغة فيه اي بورود صيغة من النبي عليه السلم في احد الخبرين على ما لم يرد فيه صيغة من النبي عليه السلم و
لكن علم من فعله واليه اشار بقوله على ما فهم والحاصل انه كلما كان احدى الروايتين عن صيغة النبي والآخر
عن فعله فرواية الصيغة يكون راجحة لقوة دلالتها وضعف دلالة الفعل ولهذا اختلف في التأسي دون الاول
ولان ما يفعله النبي عليه السلم الى الاختصاص به اقرب من اختصاص صيغ مدلول كلامه به ولان تطرق الغفلة الى
الانسان في فعله اكثر منها في كلامه ولهذا قلما يتكلم الانسان غافلا بخلاف الفعل وله محمل آخر وهو ان يكون احد
الخبرين بصيغة النبي عليه السلم من قوله امرت او نهيت او افعلوا او لا تفعلوا ورواية الآخر بقوله امر او نهى
فناقل الصيغة اولى من الآخر اذ الصحابي يحتمل ان يكون قد سمع ما ليس بنهي فظنه نهيا او كان قد سمع النبي عليه
قد امر بشيء او نهى عن شيء فظن ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فنقل بصيغة
الامر والنهي وعلى هذا في سائر الصيغ فكان تطرق الخلل الى هذه الرواية اقرب والرابع الترجيح بكون خبر
واحد فيما لا يعم به البلوى على الآخر بكون خبر واحد فيما تعم به البلوى الى كونهما من الآحاد اشار بقوله
في الآحاد وانما كان ما لا يعم به البلوى اولى مما يعم به البلوى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد
بنقل ما يعم به البلوى مع توفر الدواعي الى نقله قريب من الكذب كما تفرد بنقل قتل الملك وسط السوق لمشهد
ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله قال ـــــ وبما لم يثبت انكار لروايته على الآخر اقول ـــــ
هذا هو الترجيح بما يعود الى المروي عنه وهو من وجوه الاول ان يكون الاصل في احد الخبرين انكر رواية الفرع عنه صح
عنه انكار جحود دون الآخر والثاني ان يكون الاصل انكر انكار نسيان وتوقف والثالث ان يكون الاصل في احد
الخبرين انكر انكار جحود وفي الآخر انكار نسيان وقوله والترجيح بما لم يثبت انكار لروايته على الآخر يشمل الوجهين

الاولين واما وجه الرجحان فظاهر لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار ولا ينافي ل
الثالث الا اذا قيل انكار النسيان بالنسبة الى انكار الجحود كالعدم فكانه لا انكار مع النسيان في مقابلة انكار
الجحود وحينئذ يدخل فيه لكنه متعسف واما وجه ترجيحه فظاهر لان غلبة الظن مع انكار النسيان اكثر منها
مع انكار الجحود قال ــــــ المتن النهي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والاباحة على النهي
والاقل احتمالا على الاكثر اقول ــــــ هذا هو القسم الثاني من التعارض والترجيح الواقع بين
منقولين وهو الترجيح بما يعود الى المتن وهو على اصناف وهذا هو الصنف الاول منه وهو باعتبار الاقتضاء
فنقول ــــ النهي يترجح على الامر لان طلب الترك اشد من طلب الفعل ولهذا كان اكثر من قال بالخروج عن عهدة
الامر بالفعل مرة نازع في النهي ولان الغالب من النهي دفع المفسدة ومن الامر طلب المصلحة واهتمام العقلاء
بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح ولان محامل النهي وهو التحريم والكراهة اقل من محامل الامر وهو
الوجوب والندب والاباحة على راي وكلما كان المحامل اقل كان اولى لبعده عن الاضطراب وقرب استعماله في المقصود
وهو ما استعمل وذلك لان احد اللفظين اذا كان له مدلولان فيكون ما حمل اللفظ عليه هو المقصود يتوقف على
ان لا يكون المقصود المدلول الاخر وان كان له ثلث مدلولات يتوقف على ان لا يكون المقصود احد الاخرين ولا يخفى
ان ما يتوقف على تقدير اقرب مما يتوقف على تقديرين والامر يترجح على الاباحة على الصحيح للاحتياط وذلك لانه
ان عمل بالامر فلا يضر مخالفة المبيح ولا كذلك بالعكس لاستواء طرفي المبيح وترجح جانب المامور به وانما قال
على الصحيح لان بعضهم رجحوا الاباحة على الامر بما يترجح به الاباحة على النهي وهو اتحاد مدلول المبيح وتعدد
مدلول الامر والنهي ولان العمل بهما يستلزم تعطيل المبيح بالكلية والعمل بالمبيح يستلزم تاويل الامر والنهي بصرفهما
عن محلهما الظاهر وهو الوجوب والحرمة الى المحمل البعيد وهو الاباحة والكراهة والتاويل اولى من التعطيل جمعا
بين الادلة فان قيل يلزمه مما اختاره المصنف من ترجيح الامر على الاباحة ترجيح النهي على النهي لترجحه على الامر المترجح
على الاباحة المترجحة على النهي وهو باطل ويلزم ايضا ترجيح الامر على النهي لترجحه على الاباحة المترجحة على النهي وذلك
باطل قلنا هذا وهم لانه انما كان يلزمه ذلك لو اتحدت جهة الترجيح وليس كذلك فان ما ترجح به النهي على الامر غير
ما ترجح به الامر على الاباحة وما ترجح به الامر على الاباحة غير ما ترجح به الاباحة على النهي على ما يظهر بالتامل فيما
ذكرناه من المرجحات ومع اختلاف جهة الترجيح لا يلزمه شيء من المحذورين وهو واضح غاية الوضوح وايضا يترجح
الاقل احتمالا على الاكثر لبعده عن الاضطراب كما قلنا ومن هذا يعرف سبب ترجيح النهي على الامر وترجيح الاباحة على النهي
كما قدمنا ويعرف ايضا انه متى تعارض الخبر والامر او النهي يقدم الخبر لكونه اقل احتمالا لاتحاد مدلوله
وتكثر مدلول الامر والنهي ويعرف ايضا ترجيح الاسم المنفرد وهو ما اتحد مدلوله على المشترك والمشترك بين محامل
اقل على المشترك بين محامل اكثر ونظائر ذلك فعليك بالاعتبار ومما يترجح به الخبر على الامر والنهي ان العمل بالامر والنهي
يلزمه محذور الكذب في خبر الشارع وهو فوق المحذور اللازم من فوات مقصود الامر والنهي فكان الخبر اولى بالترجيح
وان الخبر اقوى في الدلالة منهما ولهذا امتنع نسخه على بعض الاراء دون الامر والنهي وبهذين الوجهين يترجح الخبر على المبيح
ايضا قال ــــــ والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز لشهرة مصححه او قوته او قرب جهته او رجحان
دليله

دليله او شهرة استعماله والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوي على الشرعي بخلاف
المنفرد اقول ــــ هذا صنف آخر من الترجيحات العائدة الى المتن وهو باعتبار الحقيقة والمجاز والشهرة
وعدمها ونحو ذلك فنقول ــــ الحقيقة تترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها وعدم
الاطلاع عليها والمجاز يترجح على المجاز اما لشهرة مصححه اي مصحح ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون ما به الاشتراك
بينهما اعني العلاقة بينه وبين محل الحقيقة اشهر مما به الاشتراك بين المجاز الآخر ومحل حقيقته واما لقوته اي
لقوة مصحح ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون العلاقة بينه وبين محل حقيقته اقوى من التي بين المجاز الآخر
ومحل حقيقته واما لقرب جهته اي جهة ذلك المجاز الراجح وذلك بان يكون الملازمة بينه وبين محله الحقيقي
اظهر من الملازمة بين الآخر ومحله الحقيقي فالحاصل انه مهما كانت علاقة احد المجازين اشهر او اقوى او اظهر من
علاقة المجاز الآخر فالاول اولى لقربه الى الاستعمال وصحة الاطلاق واما لرجحان دليله اي دليل ذلك المجاز الراجح
وذلك بان يكون مثلا بحيث لو لم يحمل عليه لزم مخالفة دليل اقوى بخلاف المجاز الآخر او كان الدليل الدال على ان الحقيقة
غير مرادة منه ارجح من الدال على ان حقيقة المجاز الآخر غير مرادة منه وذلك كما لو استلزم حمل احدهما على حقيقته
مخالفة ظاهر متواتر وحمل الآخر مخالفة ظاهر آحاد فان الاول ارجح ومما ذكرنا عرفت الفرق بين دليل المجاز
ومصححه واما الشهرة استعماله اي استعمال ذلك المجاز بالنسبة الى المجاز الآخر فانها توجب الترجيح لعدم افتقاره
الى القرينة حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم اما عدم الافتقار وذلك اذا كان مجازا منقولا
او قلة الافتقار اليها وذلك اذا لم يصر بعد منقولا فان قلت ما تقتضيه الشهرة من قلة الافتقار الى القرينة ويترجح
المجاز على المشترك على المذهب الصحيح كما اختاره على ما تقدم في اوايل الكتاب ويترجح الاشهر مطلقا على ما ليس باشهر واما
مطلقا فلما بينا وان الترجيح بين حقيقتين اذا كانت احديهما اشهر فلما بينا وان الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر من
الحقيقة اذ على التقديرين الاشهر مقدم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الحقيقة الغير المشهورة بالنسبة الى
المجاز المشهور كالمعنى المجازي بالنسبة الى الحقيقة لتبادر الذهن الى المجاز المشهور دون الحقيقة غير المشهورة و
هذا اللفظ منا ولا يضا للترجيح بين مجازين احدهما اشهر لكن الظاهر انه لم يقصد به لانه ذكره صريحا بقوله
والمجاز على المجاز لشهرة استعماله ويترجح اللغوي على الشرعي يعني ويترجح اللفظ الذي استعمل في الشرع في موضوعه
اللغوي على اللفظ الذي استعمل في الشرع في موضوعه الشرعي وذلك لان العمل بما هو لسان الشارع من غير تغيير للوضع
اللغوي اولى من العمل بما هو لسانه مع تغييره للوضع ولانه ابعد عن الخلاف وهذا بخلاف المنفرد وهو اللفظ الواحد
الذي له مدلول لغوي قد استعاره الشارع في معنى آخر وصار عرفا له فانه مهما اطلقه الشارع وجب تنزيله
على العرف الشرعي دون مدلوله اللغوي الحاقا للفرد بالاعم الاغلب لان مقصود الشارع من نحو ما ذكرنا من الالفاظ
عند اطلاقها انما هو المعنى الشرعي غالبا على ما دل الاستقراء عليه قال ــــ وبتاكيد الدلالة ويترجح
في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا وبالايماء بانتفاء العبث او الحشو على غيره وبمفهوم الموافقة
على المخالفة على الصحيح وبالاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم اقول ــــ هذا صنف آخر
من الترجيحات العائدة الى المتن وهو باعتبار دلالته فنقول ــــ ويترجح احد المتنين على الآخر بتاكيد الدلالة

بالحل طاهر

وذلك بان يكون دلالة احديهما موكدة كقوله عليه السلم فنكاحها باطل دون الآخر لكونه اغلب على الظن لقوة
دلالته ومنه ان يكون احدهما دالا على مطلوبه من وجهين او اكثر والآخر لا يدل الا من جهة واحدة او جهاته اقل
من جهات دلالة الآخر فان دلالة الاول على المطلوب آكد واقوى من دلالة الثاني واغلب على الظن وترجح
الدلالة في الاقتضا اذا كانت بضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا والنسيان على دلالة
الاقتضا اذا كانت لضرورة وقوعه اي وقوع الملفوظ به شرعا كقوله اعتق عبدك عني بالف لان ما يتوقف
عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف عليه وقوعه الشرعي نظرا الى بعد الخلف في كلام الشارع وقرب المخالفة
في المشروع وكذا ما يتوقف عليه وقوعه العقلي كقوله تعالى واسئل القرية اولى مما يتوقف عليه وقوعه
الشرعي لامتناع مخالفة المعقول وقرب المخالفة في المشروع وكذا ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف
عليه وقوعه العقلي على ما نص عليه الآمدي في كتابه المسمى بمنتهى السالك في رتب المسالك في التراجيح
وقال لانه وان لزم من مخالفة ما يتوقف عليه وقوعه العقلي اهمال اللفظ والغاؤه وهو محذور بالنسبة
الى حال الشارع الا ان محذور الخلف في الكلام على ما يشهد به القاعدة العرفية اتم من المحذور اللازم من
الاتيان بالكلام المهمل الذي لا فائدة فيه وانت تعلم مما ذكرنا ان مثل هذا التعارض ممتنع وقوعه في كلامه تعالى
لانه لا يخلو عن الخلف في احدهما او اهمال الكلام في الآخر وترجح الدلالة في الايماء اذا كانت دلالة الايماء
بضرورة انتفاء العبث او الحشو عن كلام الشارع كما في القسم الثاني من دلالة الاقتضاء وهو ان يذكر الشارع
مع الحكم وصفا لو لم يقدر التعليل به كان عبثا او حشوا وهما متقاربان من حيث المعنى الا ان الآمدي
قال في الباب الثاني في مسالك العلة في مثل قوله عليه السلم اينقص الرطب اذا جف للحديث وفي حديث الجارية
الخثعمية لو لم يقدر التعليل به كان عبثا وقال في مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة الآية لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام لا باوله ولا بآخره وانه يعد
خطا في اللغة واضطرابا في الكلام وذلك مما يبعد نسبته الى الشارع وعلى هذا يجوز ان يكون مراد المصنف
من العبث ما هو على النمط الاول ومن الحشو ما هو على النهج الثاني واطلاق الحشو على الثاني لوقوعه اثناء كلام
آخر كما سبق شرحه اولى والى هذه الدلالة اشار بقوله وترجح الدلالة في الايماء اذا كانت دلالة الايماء بضرورة
انتفاء العبث او الحشو على غيره يعني من دلالة الايماء وهو اقسام ثلثة الاول ان يكون دلالة الايماء بضرورة انتفاء
اخلاء السؤال عن الجواب وانتفاء تاخير البيان عن وقت الحاجة كما سبق في قصة الاعرابي حيث قال هلكت واهلكت
الحديث بطوله الثاني ان يكون دلالة الايماء بضرورة انتفاء مخالفة ما اشعر اللفظ به كما في قوله للراجل سهم وللفرس
سهمان والثالث ان يكون دلالة الايماء بضرورة اعتبار الشارع للمناسبات دون الغائها كما في قوله عليه
لا يقضي القاضي وهو غضبان وانما ترجح على الاول لان محذور لزوم العبث او الحشو في كلام الشارع اتم
من محذور اخلاء السؤال عن الجواب ومحذور تاخير البيان عن وقت الحاجة اما الاول فلاحتمال المخالفة
بذكر الحكم مبتدأ لا عن جواب وهو اقرب من التزام العبث واما الثاني فلان البيان غير واجب على الله او
المحذور من تركه ما ليس بواجب دون محذور لزوم العبث وانما ترجح على الثاني لان محذور لزوم العبث والحشو
في كلام

في كلام الشارع اتم من محذور مخالفة ما اشعر اللفظ به وذلك لان محذور لزوم احدهما
اتم من محذور مخالفة دلالة الالفاظ على التعليل لامكان تاويلها بغير السببية لكن محذور مخالفة دلالة
الفاء على التعليل اتم من محذور مخالفة ما اشعر اللفظ به لكون دلالة الفاء من القواطع على ما ذهب
اليه المصنف فان قلت لا نسلم ان محذور لزوم العبث اتم من محذور مخالفة الفاء بل المحذور فيهما
اتم لوجود العبث ههنا ايضا نظرا الى ان ما رتب عليه الحكم بالفاء كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما لو لم يقدر التعليل به لكان ذكره عبثا قلت المدعى انه اتم من محذور مخالفة دلالة الفاء فقط
لا انه اتم منه من محذور العبث ايضا فانا لا ننكر ترجيح ما اتفق فيه دلالتان على ما اتفق فيه دلالة
واحدة وما ذكره السائل نظر الى اتحاد جهة الدلالة فيهما ومن ضرورة انتفاء العبث وترجيح بدلالة الفاء
وهو وضوحه دقيق وانما ترجح على الثالث لان محذور لزوم العبث او الحشو في كلام الشارع اتم
من محذور مخالفة قاعدة الشرع في اعتبار المناسبات على ما لا يخفى كيف وانه ليس كل مناسبة معتبرة
ولهذا ما غير معتبر في كل حكم ونترجح في دلالة المفهوم لمفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة على الصحيح
عنده لكونه متفقا عليه عند الاكثر وقد رجح مفهوم المخالفة على مفهوم الموافقة بان فائدة الاول
التاسيس وهو اولى من فائدة الثاني وهي التاكيد وبان مفهوم الموافقة لا يتم الا بفهم المقصود من الحكم في محل
النطق وانه موجود في المسكوت وانه فيه اولى بخلاف مفهوم المخالفة فانه لا يتوقف على شيء منها ولا يخفى
ان ما يتم على تقدير ان ثلثة اولى مما لا يتم الا على تقدير واحد ويرجح دلالة الاقتضا على الاشارة يعني ويرجح دلالة الاقتضا
على دلالة الاشارة وذلك لترجحها بقصد المتكلم بخلاف دلالة الاشارة كما تمهد من قبل وعلى الايماء يعني
ويرجح دلالة الاقتضا على دلالة الايماء وذلك لتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به العقلية او الشرعية
على دلالة الاقتضا بخلاف دلالة الايماء ولكن التعارض يتوقف انتفاء المحذورات الاربعة التي قلنا في الاقسام
الاربعة لدلالة الايماء على دلالة الايماء بخلاف دلالة الاقتضا وعلى المفهوم يعني ويرجح دلالة الاقتضا على
دلالة المفهوم وكذلك لو فرع الاتفاق على دلالة الاقتضا دون المفهوم لخلاف فيه ولكثرة مبطلاته وذلك
لان تطرق التاويلات الى المفهوم اكثر منه الى دلالة الاقتضاء وذلك من جواز حمل التخصيص بالذكر على سؤال
سائل او على منع اخراج ما خصصه بالذكر عن حيز الاجتهاد او على فتح باب الاجتهاد فيما عداه تحصيلا
لفائدة الاجتهاد من الثواب بسبب احتمال المشقة الزائدة بسبب البحث والنظر هذا في مفهوم واما في المخالفة
فلجواز ان لا يكون الحكم في محل النطق معللا وبتقدير ان يكون معللا فيجوز ان لا يطلع عليه وان اطلع عليه
فيجوز ان لا يكون في المسكوت اولى ومع ذلك كله فالحكم في جانب المسكوت على جهة الموافقة والمخالفة غير
واقع من مجرد التخصيص بالتنصيص دون بحث ونظر فيه من جهة ان المقصود من الحكم في محل النطق
موهم هل اشد مناسبة للحكم في محل السكوت ام لا لينبني عليه المفهوم وقد يخطي ويصيب وما يتوقف على النظر في
دلالة الاقتضا فليس في غير كونه مما يتوقف عليه وجود الملفوظ والوقوف عليه اظهر من الوقوف على المناسبة
لانضباطه وظهوره واضطراب المناسبة وخفائها وليس ما يحتمل في دلالة الاقتضاء غيره فلذلك كانت اولى

دلالة م

دوو

ومثل ما ذكرنا ترجح دلالة الايماء لعدم توقفها على النظر في المناسبة على الاصح وان صار اليها قوم
على المفهوم لتوقفه عليها وايضا بان ظهور قصد الدلالة على علية الحكم بعد التصريح به ليكون اقرب الى الانقياد
واذعن للقبول في تحصيله وجلبه انتهى منها في قصد اثبات الحكم او نفيه في جانب المسكوت عنه التنصيص على
المحل المنطوق لعدم تاثيره في جلب ما ثبت كونه مقصودا بالمنطوق قال ـــــ وتخصيص العام
على تاويل الخاص لكثرته والخاص ولو من وجه والعام لم يخصص على ما خص والتقييد كالتخصيص
اقول ـــــ هذا صنف آخر من الترجيحات العائدة الى المتن وهو باعتبار عمومه وخصوصه واطلاقه
وتقييده فنقول ـــــ يترجح تخصيص العام على تاويل الخاص لكثرته اى لكثرة تخصيص العام بخلاف تاويل
الخاص ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة على مفهومه ولهذا يكون
المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام ولان الخاص اقوى دلالة واخص بالمطلوب ولان العمل
بالعام يستلزم تعطيل الخاص وبالعكس تاويل العام والتاويل اولى من التعطيل ويترجح الخاص ولو من وجه
نعم ويترجح العام الخاص من وجه على ما خص يعني على العام الذي خص وذلك لان العام الخاص من وجه
على العام من كل وجه لا يمتد اخل لتطرق التخصيص الى العام من كل وجه الذي هو خاص من وجه اذ لا
يدخله التخصيص من تلك الجهة لكن العام من كل وجه راجح على العام الذي خص لتطرق الضعف اليه وعدم تطرقه
الى الاول ولهذا قال بعضهم لا يبقى حجة واليه اشار بقوله والعام لم يخصص يعني ويترجح العام الذي لم يخصص على
العام الذي خص لما ذكرنا قال في المنتهى والعام الخاص من وجه على العام من كل وجه وهكذا ذكره الآمدي
ولم يذكر ترجيحه على العام المخصوص كما ذكره هاهنا وهذا الوجه الذي ذهبنا اليه في تقريره ان صح فهو المراد وان لم
يصح ولا غيره ايضا فيكون قد سقط بين قوله ولو من وجه وبين قوله والعام لم يخصص شيء من كلامه والاثر فيه لازدياد
والمعنى واضح والتقييد كالتخصيص حتى يترجح تقييد المطلق على تاويل المقيد بالوجوه الثلثة المذكورة وان يترجح المطلق
المقيد من وجه على المقيد على قياس ما ذكره هاهنا او على المطلق من كل وجه على قياس ما ذكرنا ويترجح المطلق
الذي لم يقيد على الذي قيد وكذلك يترجح المطلق الذي لم يختلف في تقييده على الذي اختلف فيه وقس عليه العام الذي
لم يختلف في تخصيصه بالنسبة الى العام الذي اختلف في تخصيصه قال ـــــ والعام الشرطي على النكرة
المنفية وغيرها والجمع ومن وما على الجنس باللام اقول ـــــ هذا صنف آخر من الترجيحات العائدة
الى المتن وهو باعتبار كونهما عامين فنقول ـــــ يترجح العام الشرطي وهو العام الذي يكون من قبيل الشرط
والجزاء على النكرة المنفية اي العام الذي يكون من قبيل النكرة المنفية وغيرها من صيغ العموم لكون الحكم والشرط
معللا بخلاف غيره والمعلل اولى من غيره لكونه ادعى الى القبول والانقياد وقد يترجح النكرة المنفية على العام الشرطي
بكون دلالتها اقوى ولهذا كان خروج الواحد منها بعيد خلاف الكلام اذا قال لا رجل في الدار وكان فيه واحد
بخلاف العام الشرطي وبهذا اندرج النكرة المنفية على جميع اقسام العموم ويترجح الجمع ومن وما على الجنس المعرف باللام
اما ان كان الجمع معرفا باللام فظاهر لكونه اقوى عموما من الجنس المعرف باللام لامكان حمله على المعهود مع ان كثرة
الجنس المعرف باللام كذلك ولهذا يترجح ما ومن على الجنس المعرف باللام ويترجح الجمع المعرف على ما ومن لامكان حملهما على الواحد

بخلاف

بخلاف الجمع المعرف فهو اذن اقوى عموما واولى واما ان كان الجمع منكرا فلقربه الى الخصوص لدلالته
على عدد اقل من الجنس المعرف وقيل بالعكس لان عموم الجنس المعرف متفق عليه بخلاف الجمع المنكر ولانه لا يدخله الابهام
بخلاف المنكر والظاهر ان مراده من قوله والجمع الجمع المعرف دون المنكر لانا نظرنا هاهنا في تعارض العامين والجمع المنكر
ليس بعام على ما عرف قال ـــــ والاجماع على النص والاجماع على ما بعده في الظني اقول ـــــ هذا
هو التعارض الواقع بين منقولين ظاهرين احدهما اجماع والآخر نص او كلاهما اجماعان اما الاول فيرجح الاجماع
على النص سواء كان من الكتاب او السنة لان النسخ مامون فيه بخلاف النص واما الثاني فانما يمكن في الاجماع الظني من
جهة المتن والسند او من احدى الجهتين دون الاخرى او احدهما من احدى الجهتين والآخر من الجهتين لاستحالة التعارض بين
اجماعين قاطعين المتن والسند واذا عرفت ذلك فاعلم انهما ان كانا مظنونين من جهة المتن والسند معا فالترجيح
بينهما كالترجيح بين السنتين من الآحاد وتخصه ترجيحات اخر منها ان يكون احد الاجماعين عن الصحابة والآخر
من التابعين فالاول اولى لما ورد في غير موضع من تفضيلهم على الباقين وجدهم وكثرة اجتهادهم ولانه ابعد عن خلاف
من خالف في اجماع غير الصحابة وعلى هذا يكون اجماع التابعين مقدما على اجماع من بعدهم وهكذا على الترتيب لقربهم
من العصر الاول ولقوله عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه فاجماعهم يكون اغلب على الظن والى هذا اشار
بقوله والاجماع على ما بعده في الظني وانما قيد بقوله في الظني ليشعر ان تعارض الاجماع انما يكون في الظنية
لا في القطعي كما ذكرنا وكذا يترجح الاجماع الذي دخل فيه جميع اهل العصر على ما دخل غير العوام كالاصولي و
الفروعي وهو على ما دخل فيه احدهما وما دخلا فيه دون العوام على ما دخل فيه العوام دونهما وما انقرض عصره
على ما لم ينقرض عصره وما لم يكن مسبوقا بمخالف على ما كان مسبوقا به وما لم يرجع عنه بعض المجتهدين على ما رجع
عنه بعضهم لدليل ظهر له والاجماع على القول الثالث على الاجماع على نفيه ماخوذا من انقسام الامة على قولين
كل ذلك لقوة الظن وبعده عن الخلاف وكذا ما دخل فيه الاصولي على ما دخل فيه الفروعي لان الاصولي اعرف بمدارك
الاحكام وما دخل فيه المجتهد المبتدع الذي ليس بكافر على ما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف وقوة الظن اذ الظاهر
من حاله الصدق وعلى ما دخل فيه الاصولي والفروعي لان الخلل من جهة احتمال كذبه اندر من الخلل الناشي
بسبب الجهل وعدم الاحاطة الى غير ذلك من الترجيحات فعليك بالنظر والاعتبار في كل ما يرد عليك من هذا القبيل
وان كانا ظنيين من احدى الجهتين فاما ان يكونا من جهة المتن دون السند وحكمه حكم تعارض ظاهرين من الكتاب
وقد علم مما تقدم او من جهة السند دون المتن وحكمه حكم ما مضى في سند آحاد السنة او كان احدهما ظني
السند قطعي المتن والآخر عكسه فان الاول اولى لان تطرق الخلل الى ما هو ظني من جهة السند باحتمال الكذب
وتطرقه الى ما هو ظني من جهة المتن قد يكون بان لا يكون نصا ولا في محل النزاع وان كان وله فقد لا يكون ظاهرا
فيه وان كان ظاهرا فقد يكون ماولا ووقوع كل واحد من هذه الاحتمالات في الشرع اغلب من احتمال وقوع
الكذب من العدل الثقة كما سلف كيف وان وقوع قادح معين اقل من وقوع احد قوادح ثلث على ما لا يخفى واما
ان الاجماع الذي هو ظني من احدى الجهتين مرجح على ما هو ظني من الجهتين فلا يحتاج الى زيادة بيان لان
مداخل تطرق الخلل اليه يكون اكثر قال ـــــ المدلول الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان رفع

المفاسد اهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب والمثبت على النافي كخبر بلال دخل البيت وصلى وقال
اسامة دخل ولم يصل وقيل سوآء والدارئ على الموجب والموجب للطلاق والعتق لموافقته النفي وقد
يعكس لموافقته التاسيس والتكليفي على الوضعي بالثواب وقد يعكس والاخف على الاثقل وقد يعكس اقول
هذا هو القسم الثالث من الترجيح الواقع بين منقولين متعارضين وهو الترجيح بما يعود الى المدلول فنقول
مرجح ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الاباحة واليه ذهب الاكثر كاصحابنا واحمد بن حنبل والكرخي والرازي
من الحنفية وذهب عيسى بن ابان وابو هاشم الى التساوي والتساقط والوجه في ترجيحه ان ملابسة الحرام
موجبة للمأثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط لقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا الوطئ معينة
نسيها حرم الجميع واليه الاشارة بقوله عليه السلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وقيل بالعكس اي
بترجيح الاباحة على الحظر وهذا لم يشتهر عن احد وكانه الماخذ لان ابا هاشم وعيسى بن ابان حيث ذهبا الى التساوي
والوجه فيه انا لو عملنا بالمحرم يلزمه فوات مقصود الاباحة بالكلية بخلاف العكس لانه قد لا يلزم منه فوات
مقصود الحظر لان الغالب انه لو كان حراما كان لمفسدة ظاهرة يطلع المكلف عليها غالبا ويقدر على دفعها لحالة العلم
لزوم المحذور من ترك المباح ولان الاباحة مستفادة مما الحل مدلوله وهو التخيير بلا والحرمة فانها مستفادة
مما تردد مدلوله بين الحرمة والكراهة وهو النهي فيكون الاباحة اولى واذا عرفت ذلك فاعلم ان الحظر ارجح على
الندب لما ذكرنا والندب على الحظر للوجه الاول من الوجهين المذكورين في ترجيح الاباحة على الحظر لا الثاني فانه لا يتمشى
فيه وكذلك الحظر ارجح على الوجوب لان الغالب من الحرمة انما هو المفسدة ومن الوجوب جلب المصلحة ودفع المفاسد
في نظر العقلاء اهم من تحصيل المصالح واذا كان المقصود من التحريم آكد منه في الواجب كانت المحافظة عليه اولى ولهذا
كان ما شرعت فيه العقوبات لفعل المحرم اكثر من ترك الواجب ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم لانه يتاتى
بالترك كان نوع القصد لا بخلاف فعل الواجب ولان ترك الواجب وفعل المحرم اذا استويا في داعية الطبع اليهما
فالترك يكون اسهل من الفعل لتضمنه مشقة الحركة وعدمها في الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون اولى
بالمحافظة قال في المنتهى ويرجح الحظر على الندب بما تقدم والحظر على الوجوب لان الحظر لدفع مفسدة والوجوب
لتحصيل مصلحة ودفع المفسدة اهم عند العقلاء والغرض من ايراد هذه الكلمات ان الظاهر انه سقط من
النسخ شيء والاصل كان هكذا او على الندب وعلى الوجوب لان دفع المفاسد اهم لان هذا التعليل انما هو لترجيح الحظر على
الوجوب على ما صرح هو وغيره به ويمكن ان يقال لما كان الندب لتحصيل المصلحة ايضا انتهض هذا التعليل فيه فلهذا
رجح الحظر على الندب به ومنه نعلم ترجيح الحظر على الوجوب ايضا وبهذا فلا حاجة الى التقدير في كلام المصنف
لكن لقائل ان يمنع انتهاض هذا التعليل فيه اذ لا يلزم من كون دفع المفسدة اهم من تحصيل مصلحة الندب ان يكون اهم
من تحصيل مصلحة الوجوب ويرجح الحظر على الكراهة لما مر وانه لها في طلب الترك والزيادة عليها وهي اللوم على
الفعل ولكونه اولى بتحصيل المقصود وهو الترك ولاستلزام العمل بمقتضى الكراهة ابطال المحرم من غير عكس وعلى التقادير
يكون الحظر اولى لما عرفت ويرجح الوجوب على الندب لما مر وانه له في طلب الفعل والزيادة عليه وهي اللوم على الترك ولان
ترك الواجب موجب للاثم بخلاف ترك المندوب ويرجح المثبت كخبر بلال ان النبي عليه السلم دخل البيت وصلى على النافي كخبر

اسامة

اسامة ان النبي عليه السلم دخل البيت ولم يصل وذلك لاشتمال المثبت على زيادة علم ولان المثبت يفيد التاسيس
والنافي التاكيد والتاسيس اولى من التاكيد وقيل هما سوآء وهو قول القاضي عبد الجبار ومصير الامدي الى ان النافي
ايضا اولى من وجهين فيتعارضان واحد الوجهين هو كون النافي موافقا للاصل والآخر هو ان الظاهر تاخر
النافي عن المثبت ووروده بعده اذ لو قدر تقدم النافي على المثبت كانت فائدته التاكيد ولو قدر تاخره عن المثبت
كانت فائدته التاسيس وهو اولى من التاكيد فيتاخر عنه واذا كان الظاهر تاخر النافي عن المثبت فالعمل به اولى
وذهب الامدي الى تقديم النافي على المثبت وقال تاخير النافي وان لزم منه مخالفة المثبت ورفع حكمه فتاخير المثبت
يلزم منه مخالفة النافي ورفع حكمه ونرجح تاخر المثبت بكونه رافعا لما فائدته التاكيد بخلاف تاخر النافي ولكونه
رافعا لما فائدته التاسيس متناقض بكون المثبت على تقدير تاخره رافعا لما ثبت بدليلين الاصل والنافي وكون
النافي رافعا لما ثبت بدليل واحد وهو المثبت ومما يقال من ان المثبت يفيد حكما شرعيا بخلاف النافي والغالب من
الشارع انه لا يتولى بيان غير الشرعي مع انه غير سديد لان المقصود من الحكم الشرعي الحكمة لكونه وسيلة اليها وحكمة النفي
مقصوده كحكمة الاثبات معارض بان الغالب من الشارع التقرير لا التغيير وفي الكتب المشهورة ايضا اختير تقديم
النافي على المثبت الا انهم عبروا عن النافي بالمقرر وعن المثبت بالناقل ثم قيل قال القاضي عبد الجبار اذا كان حكم
احد الخبرين نفيا وحكم الآخر اثباتا وهما شرعيان فلا ترجيح كما اذا اقتضيا الوجوب والاباحة حيث تقتضي
العقل الحظر او الحظر والاباحة حيث تقتضي العقل الوجوب او الوجوب والحظر حيث تقتضي العقل الاباحة و
هذا مستقيم على مذهبنا دون مذهب المعتزلة اذ العقل عندهم مفيد للاحكام فاذا اقتضى العقل الحظر كان
المقتضي للوجوب ناقلا من وجهين والمقتضي للاباحة مقررا من وجه واذا اقتضى العقل الوجوب كان المقتضي
للحظر ناقلا من وجهين والمقتضي للاباحة مقررا ~~الاباحة~~ من وجه فان رجحنا الناقل ترجح المقتضي للوجوب
والحظر على المقتضي للاباحة وان رجحنا المقرر ترجح هو عليهما واذا اقتضى العقل الاباحة كان كل واحد من
المقتضي للوجوب والمقتضي للحظر ناقلا من وجه ومقررا من وجه فيتساويان وبان هذا ملخص كلامهم ومنه يطلع
على دليل آخر لعبد الجبار في عدم الترجيح وجواب عنه فلهذا ذكرناه واذا عرفت ذلك فاعلم ان المشهور هو الدارئ انتهى
ما يكون حكمه درء الحد يلقبونه له من قوله عليه السلم ادرءوا الحدود بالشبهات ويتمسكون في ترجيحه على الموجب وهو ما
يكون حكمه ايجاب الحد لموافقة الدارئ لحكم الاصل وهو نفي الحد ومخالفة الموجب له وبان الخطاء في نفي الحد و
العقوبة اولى من الخطاء في اثبات العقوبة لقوله عليه السلم لان تخطئ في العفو خير من ان تخطئ في العقوبة وبان تجويز النفي
يورث شبهة فيسقط الحد للحديث الذي ذكرنا وبان تعارض البينتين يسقط الحد مع ثبوته واصل الشرع فتعارض الخبرين
اولى ولم يتقدم له ثبوت وبان مداخل الخطاء والغلط في اثبات الحد اكثر منها في درء الحد ونفيه والى هذا المعنى
اشار بقوله لان ما يعرض في الحد من المبطلات اكثر منه في الدرء واذا كان كذلك كان نفي الحد اولى لبعده عن الخلل
وقربه من المقصود هذا مذهب الفقهاء خلافا للمتكلمين حيث ذهبوا الى تقديم موجب الحد على الدارئ لمصير بعض
منهم الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وبالدارئ التاكيد والتاسيس اولى من التاكيد فالموجب اولى من الدارئ ثم
ان الاصوليين ذهبوا الى ترجيح نافي الطلاق والعتق على الموجب لهما خلافا للكعبي حيث ذهب الى ان موجبهما مقدم

على النافي لهما مصيرا منه الى ان ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيرفع والهما على وفق الاصل فمزيلهما وهو موجب
الطلاق والعتق اولى والحاصل ان العمل بالموجب اولى لانه على وفق الدليل النافي لملك اليمين والنكاح بخلاف النافي لهما
فانه على خلافه وقالوا النافي لهما اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المرجح
على النافي لهما لان فائدة المقتضي التأسيس وهو اولى من فائدة النافي وهو التأكيد ولما اشتركت هذه الصور
الثلاث اعني ما يدفع الحد او الطلاق او العتق في ان دافعها يرجح على موجبها لموافقة الدافع للنفي الاصلي وعكس
وذلك بان يرجح موجبها على دافعها لموافقة الموجب للتأسيس الذي هو اولى من التأكيد واراد المصنف الاختيار
جعل الثلث في مضمار واحد وقال الدارئ يعني ويرجح الدارئ والمراد منه الدافع للحد والطلاق في العتق
اي النافي لها على الموجب اي موجب الحد وكانه انما اقتصر على قوله على الموجب ولم يقل على الموجب للحد كما قال في الموجب
للطلاق لان اشعار الدارئ بدافع الحد اكثر من اشعاره بغيره وقوله والموجب للطلاق والعتق يعني وعلى
الموجب للطلاق والعتق لموافقته اي لموافقة الدارئ النفي اي للنفي الاصلي كما بيناه وقد تعكس يعني ويرجح الموجب
في الثلث على النافي لها لموافقته اي لموافقة الموجب التأسيس كما فصلت ويرجح الحكم التكليفي على الحكم الوضعي
بسبب زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وقد يعكس يعني ويرجح الحكم الوضعي على الحكم التكليفي من جهة انه لا يتوقف على
ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل ويرجح الاخف على الاثقل بان الشريعة
مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
عليه السلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد تعكس ويرجح الاثقل على الاخف بان الشريعة انما شرعت لمصالح العباد
والمصلحة في الاشق اكثر لقوله عليه السلم ثوابك على قدر نصبك ولان زيادة ثقله تدل على ان المقصود منه آكد من مقصود
الاخف فالمحافظة عليه اولى ولان الظاهر تأخر الاثقل عن الاخف لتأخر التشديدات ولا يخفى ان هذه المرجحات
تجري في القياس والاستدلال ايضا كما جرت في الكتاب والسنة والاجماع لتعلقها بالحكم واشتراك الجميع في افادته ولهذا
لم يعد ذكرها مفصلا في القياس والاستدلال قال ـــــ الخارج يرجح الموافق لدليل آخر او لاهل المدينة
او للخلفاء او للاعلم وبرجحان احد دليلي التأويلين وبالتعرض للعلة والعام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره
والخطاب شفاها مع العام كذلك والعام لم يعمل في صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بانه امس بالمقصود مثل
وان تجمعوا بين الاختين على وما ملكت وبتفسير الراوي بفعله او قوله وبذكر السبب وبقراين تأخره كتأخر الاسلام او تاريخ
مضيق او تشديده لتأخر التشديدات اقول ـــــ هذا هو القسم الرابع من الترجيح الواقع بين منقولين
متعارضين وهو الترجيح بما يعود الى امر خارج فنقول يرجح الدليل الموافق لدليل آخر من الكتاب او السنة او الاجماع
او القياس او العقل او الحس على ما لا يوافق دليلا كذلك لتأكد غلبة الظن بمدلول الاول ولان العمل بمقابله يستلزم مخالفة
دليلين بخلاف العمل به فانه لا يستلزم الا مخالفة دليل واحد فالعمل به اولى ولاهل المدينة يعني يرجح الدليل الموافق
لعمل اهل المدينة لكونهم اعرف بالتنزيل واخبر بالتأويل او لعمل الخلفاء الراشدين لحث النبي عليه السلم على متابعتهم والاقتداء
بهم او لعمل الاعلم لكونه اعرف بمواقع الوحي والتنزيل على ما لا يكون كذلك ويرجح برجحان احد دليلي التأويلين وذلك بان يكونا
مأولين ويكون دليل التأويل في احدهما ارجح من دليل التأويل في الآخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن ويرجح بالتعرض للعلة
وذلك بان

وذلك بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والآخر على الحكم دون العلة فالاول اولى لكونه افضى الى تحصيل
مقصود الشارع بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولدلالته على الحكم من جهتين من
جهة لفظه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلة ولان مخالفته تستلزم مخالفة شيئين بخلاف الآخر وقد يرجح
ما لم يتعرض فيه العلة على ما تعرضت فيه بان المشقة في قبوله اشد والثواب عليه اعظم ولهذا ايضا يرجح ما لم يكن
معقولا على ما كان معقولا ويرجح ما كان معقوله عليه بما مر من سرعة القبول ولان شرع المعقول اغلب من
شرع غير المعقول حتى قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما يظن انه غير
معقول ولان ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتعدية والالحاق اكثر منه في غير المعقول و
كان اولى ويرجح العام على سبب خاص اي العام الوارد على سبب خاص كما في بير بضاعة وشاة ميمونة على العام
المطلق في السبب اي اذا تعارضا في ذلك السبب الخاص وذلك لانه امس به وله تحذور المخالفة فيه نظرا الى تأخير
البيان عما دعت الحاجة اليه يكون اتم من المحذور اللازم من المخالفة في الآخر لكونه غير وارد فيه ويرجح
العام اي العام المطلق عليه يعني على العام الوارد على سبب خاص ولكن اذا تعارضا في غيره اي في غير ذلك السبب الخاص
لان عموم المطلق اقوى من عموم مقابله لوروده على السبب الخاص وغلبة الظن باختصاصه نظرا الى بيان ما دعت الحاجة
اليه والى ان الاصل تمام مطابقة ما ورد في معرض البيان لما مست اليه الحاجة ولهذا اختلف في عموم الوارد على
السبب الخاص واذا كان كذلك فمخالفته اقل محذورا من مخالفة العام المطلق وفي معنى هذا ما وردت المخاطبة به
على سبيل الاخبار بالوجوب او التحريم او غير ذلك كما في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء
كما في قوله ومن دخله كان آمنا اذا قابله ما وردت المخاطبة به شفاها كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس
كتب عليكم فانهما ان تقابلا في حق من وردت المخاطبة اليه شفاها فخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بالنظر الى
غير من وردت المخاطبة اليه شفاها كان الآخر اولى لما سبق في تعارض العام المطلق والوارد على السبب الخاص
ولاختصاص المشافهة بالموجودين الحاضرين وتعميمه لغيرهم انما يكون بالاجماع على انه لا فرق او بقوله عليه السلم حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة والى هذا المعنى اشار بقوله والخطاب شفاها مع العام كذلك اي حكمه حكم العام على سبب خاص
حتى يرجح الشفاهي على العام فيمن خوطب شفاها ويرجح العام عليه في غير من خوطب شفاها ويرجح العام الذي لم يعمل
به في صورة من الصور على غيره يعني على العام الذي اتفق على العمل به في صورة لان العمل بالاول لا يفضي الى تعطيل
الثاني لكونه قد عمل به في الجملة بخلاف العكس والمفضي الى التأويل اولى من المفضي الى التعطيل وقيل بالعكس اي يرجح
العام الذي عمل به في صورة على الذي لم يعمل به اصلا لان المعمول به تقوى باعتبار العمل به وفاقا واجيب بجواز حمل
ترجيحه على امر خارج مفقود في محل النزاع ووجوب اعتقاده وان كان بعيدا نفيا لاهمال العام الآخر بالكلية
بخلاف ما لو كان العمل بالعام الذي ظن انه غير معمول به فانه لا يلزم الاهمال بالكلية لما ثبت للاول حينئذ واعترض
بان مخالفة السبر في انه لو كان المرجح خارجيا لوقف عليه بعد السبر ولم يوقف عليه بعد ايضا كاهمال العام واجيب بان مخالفة
السبر في انه لو كان المرجح من نفسه لوقف عليه بالسبر ولم يوقف بعد ايضا فيتعارضان ويسلم المتقدم ويرجح العام بانه
امس بالمقصود وذلك بان يكون قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف

فانه قصد به بيان تخصيص الجمع بين الاختين في الوطء بملك اليمين بخلاف العام الذي لا يكون كذلك كقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع ويترجح احد الخبرين على الآخر بتفسير الراوي له بفعله او قوله لان الراوي للخبر يكون اعرف واعلم بما رواه ويترجح احد الخبرين ايضا على الآخر بذكر السبب اي بذكر الراوي سبب وروده فانه يترجح على الآخر لان ذكر السبب يدل على زيادة اهتمامه بما رواه ويترجح بقراين تاخره وذلك بان يقترن باحد الخبرين ما يدل على تاخره عن الخبر الآخر كتاخير الاسلام لان تاخر ما رواه متاخر الاسلام اغلب على الظن من الآخر لان الظاهر ان روايته يكون بعد اسلامه لا قبله بخلاف رواية الآخر لاحتمال ان يكون قبل اسلام المتاخر احتمالا على السواء وفي الكتب المشهورة قيل ويترجح بتاخير اسلام الراوي فيما علم سماعه حال الاسلام لكن اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علم ان اكثر روايته قبل اسلام المتاخر ولا حاجة الى هذا التكلف اذ المطلوب يحصل بدون هذه الشروط كما بينا او كتاريخ مضيق وهو ان يكون احد الخبرين مورخا بتاريخ مضيق دون الآخر فاحتمال التقدم غير المورخ اغلب على الظن وفيه نظر او كتشديده وذلك بان يكون احد الخبرين دالا على التشديد والآخر على التخفيف فان احتمال تاخر التشديد اظهر لتاخر التشديدات على ما هو الغالب منه عليه السلام لانه ما كان يشدد الا بحسب علو شانه واستيلائه ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات كذلك ولا يخفى ان هذه المرجحات منها ما يعم الادلة الخمسة ومنها ما يخص بعضها قال ـــــ المعقولان قياسان واستدلالان فالاول لاصله وفرعه ومدلوله وخارج الاول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبانه على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله اقول ـــــ هذا هو القسم الثاني من الباب وهو في التعارض الواقع بين معقولين من الادلة الظنية والمعقولان اما قياسان او استدلالان او قياس واستدلال وكانه انما ترك لظهوره او لان اكثر ما تكلم به من الترجيحات والتعارض انما هو التعارض الواقع بين ظاهرين من جنس واحد كخبرين واجماعين لا من جنسين مختلفين على ما تقدم ذكره فكذلك ههنا ما تعرض لتعارض القياس والاستدلال لكونهما من جنسين مختلفين وعلى التقديرين فلا اشكال فيه على ما قال بعض المدعين لحل هذا الكتاب لا اشكال في الكتاب الا في موضعين احدهما تركه حد السنة وليس هذا من طريقته والآخر اهماله هذا القسم وهو مبطل للحصر ومن له ادنى بصيرة يعلم ان صاحب هذا القول لم يتحقق معنى الاشكال فضلا عن حل الكتاب واذا عرفت ذلك فاعلم ان الترجيح بين قياسين واليه اشار بقوله فالاول قد يكون بما يعود الى اصله والى فرعه والى مدلوله والى الخارج والاول وهو ما يعود الى الاصل فمنه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته وما يعود الى الحكم فترجيحات الاول ان يترجح احد القياسين على الآخر بالقطع على حكم اصله دون حكم اصل الآخر لكونه اغلب على الظن لانتفاء ما يتطرق اليه من الخلل بسبب حكم الاصل لكونه مقطوعا بخلاف القياس الآخر لكون حكم اصله مظنونا ويترجح ايضا بقوة دليله اي دليل حكم الاصل وذلك بان يكون حكم الاصل فيهما ظنيا غير ان الدليل المثبت لاحدهما يكون اقوى من الآخر فيترجح عليه لكونه اغلب على الظن ويترجح ايضا بكونه اي بكون حكم اصل احد القياسين لم ينسخ باتفاق وكون حكم اصل الآخر مختلفا في نسخه فالاول اولى لبعده عن الخلل ويترجح ايضا بان حكم الاصل في احدهما على سنن القياس وفي الآخر معدولا عنها فما لم يعدل به عن سنن القياس اولى لكونه ابعد عن التعبد واقرب الى المعقول وموافقة الدليل ويترجح ايضا بدليل خاص نصا كان او اجماعا على تعليله اي على

وجود

احدهما بالكلية واما التخفيف فهو مقدم على فروع الدين لا على اصله الذي النزاع فيه ولان مشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الاربع في الحضر فلم يختلف المقصود واما الصوم وغيره فلانه لا يفوت مطلقا بل يتخير بالقضاء واذا عرفت ذلك فاعلم انه كما ان مقصود اصل الدين مقدم على غيره من الاربعة كذلك مقصود النفس مقدم على الثلث البواقي لان حفظ النسب انما كان مقصودا لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضايعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا لعينه بل لافضائه الى بقاء النفس وكذلك حفظ المال لم يكن مطلوبا لنفسه بل لبقاء النفس مرفهة واما حفظ العقل فهو تبع لحفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس فلذلك كانت المحافظة على المنع مما يفضي الى الفوات مطلقا اولى والى هذا اشار بقوله ثم مصلحة النفس والمراد انه بعد الدينية فمصلحة النفس يترجح على المصالح الثلث ثم بعد مصلحة النفس يقدم مصلحة النسب على المصلحتين الباقيتين لان حفظ النسب راجع الى بقاء النفس بخلاف حفظ العقل والمال ثم بعد مصلحة النسب يترجح مصلحة العقل على مصلحة المال لان العقل مركب الامانة وملاك التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في انفسها ويمكن تفاوت هذه الرتب بكون التفاوت بين مكملاتها ويترجح بقوة موجب النقض اي نقض العلة من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال اي على ضعف موجب النقض واحتمال موجب النقض وذلك بان يكون علة الاصلين منقوضة الا ان موجب نقض احدهما من وجود المانع او فوات الشرط اقوى من موجب نقض الآخر او كان موجب نقض احدهما قويا وموجب نقض الاخرى محتملا وكيف ما كان فما موجب نقض علته اقوى فهو اولى لكونه اغلب على الظن وقوله والاحتمال وان دل السياق على ان المراد منه ما ذكرنا لكن له محمل آخر اولى مما قلناه وهو ان يقال في يترجح باحتمال موجب النقض في احدهما دون الاخرى وهكذا قال في المنتهى حيث قال ويترجح باحتمال في الآخر وانما كان اولى لاستلزام هذا ما ذكرنا اولا دون العكس وهو ظاهر ويترجح احد القياسين على الآخر المزاحم لها اي لعلة احدهما في الاصل بخلاف الاخرى لكونها اغلب على الظن واقرب الى التعدية ويترجح ايضا اي يترجحان احدى العلتين على مزاحمها بخلاف الاخرى للعلة المذكورة ويترجح ما علته مقتضية للنفي على ما علته مقتضية للثبوت لان مقتضى النافية يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير تساويها لتاييدها بالاصل ومقتضى المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم مطلوبه على تقديرين يكون اغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه الا على تقدير واحد وقيل بالعكس يعني بترجيح المثبتة على النافية لان مقتضى المثبتة حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية وما فائدتها تحصيل الحكم بالاتفاق اولى ولانه يتعين اعتقاد اختصاص اصل النافية بمعنى لا وجود له في الفرع تقليلا لمخالفة المثبت واجيب بان فائدة النافية ومن حاصله بثبوت الحكم ونفيه على سواء ولا يخل كون مقتضى النفي شرعيا ام لا ولان الاختصاص بمثله سواء لوجوب اعتقاد اختصاص اصل المثبتة بمعنى لا وجود له في الفرع تقليلا لمخالفة النافي ويترجح ايضا بما هو ان يكون علة احد القياسين افضى لتحصيل مقصودها من الاخرى فيكون اولى لقربها من تحصيل مقصود الشارع القياس الذي علته عامة للمكلفين اي متضمنة لمقصود يعم جميع المكلفين على القياس الذي علته خاصة اي متضمنة لمقصود يعود الى بعضهم لعموم فائدة الاولى دون الثانية قال ـــــ الفرع يترجح بالمشاركة في عين الحكم وعين العلة على الثلثة وعين احدهما على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه وبكون الفرع بالنص جملة لا تفصيلا

اقول هذا شروع منه في الترجيحات العائدة الى الفرع فنقول يترجح احد القياسين على الآخر بالمشاركة اي بمشاركة فرعه الاصله في عين الحكم وعين العلة على ما يكون فرعه مشاركا لاصله في جنس الحكم وجنس العلة او في جنس الحكم وعين العلة او في جنس العلة وعين الحكم واليه اشار بقوله على الثلثة وانما كان كذلك لان التعدية باعتبار الاشتراك في المعنى الاخص يكون اغلب على الظن من الاشتراك في المعنى الاعم و على هذا يترجح احدهما على الآخر بمشاركة فرعه لاصله في عين احدهما اي عين الحكم او العلة على ما يكون فرعه مشاركا لاصله في الجنسين اي جنس الحكم وجنس العلة للعلة المذكورة ويترجح ايضا احدهما على الآخر لمشاركة فرعه لاصله في عين العلة دون عين الحكم بل في جنسه على عكسه وهو ما يكون فرعه مشاركا لاصله في عين الحكم خاصة اي دون عين العلة بل في جنسها لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعدية العلة فهي الاصل في التعدية وعليها المدار ويترجح ايضا بالقطع بها اي بالعلة فيه اي في الفرع لانه اذا كان وجود العلة في احد الفرعين قطعيا كانت اغلب على الظن وابعد عن احتمال القادح فيه مما كان وجود العلة فيه ظنيا ويترجح ايضا بكون الفرع في احد القياسين ثابتا بالنص جملة لا تفصيلا بخلاف الآخر لكونه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف هذا واما الترجيحات العائدة الى المدلول وهو حكم الفرع فعلى ما تقدم وكذا الترجيحات العائدة الى امر خارج فعلى قياس ما سلف وربما زيد هنا ترجيحات عائدة الى امر خارج الاول ان يلزم العمل باحد القياسين حكمة للآخر بخلاف العكس فانه يكون اولى لما فيه من الجمع بين الحكمين ورعاية المقصودين والثاني ان يلزم من العمل باحدهما تعطيل حكم الآخر وحكمته ومن الآخر تاخير حكم الآخر فالاول اولى لان التاخير اولى من التعطيل لما فيه من الجمع بين الدليلين باقصى الامكان الثالث ان يلزم من العمل بكل منهما ضرر الا ان الضرر في احدهما لازم للمكلف من فعله ولازم للجاني والضرر في الآخر لازم للمكلف لا بفعله او انه لازم لغير الجاني والعمل بما يلزم منه الضرر في حق الجاني او من انتسب الضرر الى فعله اولى نظرا الى ما هو اللائق بالقاعدة الحكمية والمقاصد الشرعية والعرفية هذا اما ما يرجع الى التعارض الواقع بين قياس العلة واما ان كان من قبيل الدلالة او القياس في معنى الاصل فالترجيح بينهما على حسب ما في قياس العلة وقد نبهناه الا انه قد يترجح احد قياسي الدلالة على مقابله بكون ملازمة الوصف الجامع فيه للعلة اشد ظهورا من الآخر لكونه محسوسا او معقولا والآخر شرعيا او عرفيا او بكون الملازمة في احدهما اذا كانا شرعيين او عرفيين اظهر من دليل الآخر وكذلك ايضا يترجح احد القياسين في معنى الاصل على مقابله بكون نفي الفارق فيه قطعيا وفي الآخر ظنيا وان كانا ظنيين فبان يكون دليل نفي اثر الفارق في احدهما اظهر من دليل نفي اثر الفارق في الآخر او بان يكون ما قصد ابطال اثره فيه من الاوصاف الفارقة اقل مما في الآخر فانه يكون اولى اذ احتمال الخطأ وتطرق الغلط اليه اقل واما ان كان احدهما من قياس العلة والآخر من قياس الدلالة او القياس في معنى الاصل فقد يترجح كل واحد منهما على مقابله بمثل ما يترجح به احد قياسي العلة على الآخر وقد يترجح قياس العلة عليهما بكون العلة فيه ظاهرة مكشوفة بخلافهما فيهما وكذلك يترجح القياس في معنى الاصل على قياس الدلالة لما فيه من بيان ظهور الاشتراك في العلة مع التعرض لنفي الفارق هذا اما ما يرجع الى التعارض الواقع بين القياسين واما التعارض الواقع بين الاستدلال فيستدعي تفصيلا فنقول ان كان التعارض بين ما مثل قولنا وجد السبب وجد المانع فالترجيح الواقع بينهما

اما بالنظر

اما بالنظر الى مدلولهما والى امر من خارج فعلى ما سبق في الظاهرين من الكتاب والسنة والاجماع واما بالنظر الى دليلها فعلى حسب ما يكون الطريق في اثباتهما من كتاب او سنة او اجماع او قياس فان كان الطريق من جنس واحد فقد عرف ما فيه وان كان من جنسين فبنائي على وجه التفصيل فيه ان شاء الله وعلى هذا يكون الحكم ان كان التعارض بين ما مثل قولنا وجد السبب وفقد الشرط او الدليل يقتضي ان يكون كذا والدليل يقتضي ان لا يكون كذا وكذا في سائر الاستدلالات الآتية ان كان التعارض بين الاستدلال بوجود مؤثر الشيء عليه وبين الاستدلال بانتفاء اثره على انتفائه فلا يخلو اما ان يكون ذلك استدلالا بانتفاء جميع الآثار او بانتفاء بعضها فان كان بانتفاء جميع الآثار فقد يترجح على الاستدلال بوجود المؤثر من حيث ان الآثار لا تنتفي الا بانتفاء الشيء في نفسه او باختلاف حكمته والمؤثر فقد يوجد خاليا عن حكمته باعتبار وجود معارض او فوات شرط فكان لذلك ملازمة انتفاء الشيء لانتفاء آثاره اكثر من ملازمة وجود الشيء لوجود مؤثره فكان اولى وان كان ذلك بانتفاء بعض الآثار فقد يترجح المؤثر واعتباره لاقتضائه للحكم له مطلقا بل من جهة ما ثبت له من الآثار جمعا بين الدليلين باقصى الامكان كيف وان المؤثر مرجح بما وجد معه من بعض الآثار وان كان التعارض بين الاستدلال على ثبوت الحكم لصورة محل النزاع باثباته لاعم امرين اخصهما محل النزاع وبين الاستدلال على انتفائه عنها لانتفاء صفة له منفية عن صورة محل النزاع او بالعكس فقد يترجح الاستدلال بالحكم على الاعم بكونه ابين واقرب الى الطبع من الآخر وان كان التعارض بين الاستدلال على وجود الحكم بانتفاء مقابله وبين الاستدلال على انتفائه بوجود مضاده او انتفاء لازمه او انتفاء مؤثره فقد يترجح الاستدلال على الانتفاء اذ هو لا يفتقر الى غير بيان المضادة او الملازمة او انتفاء المؤثر والاستدلال على الوجود بالطريق المذكور يفتقر الى بيان المقابلة والى بيان انتفاء الواسطة ليلزم وجود المطلوب فيكون اقرب الى الغلط وتطرق الاحتمال وعلى هذا فقد يترجح كل واحد من الاستدلالين على مقابله بسبب ما يفتقر اليه من بيان المقدمات قلة وكثرة هذا هو حكم التعارض الواقع بين الظاهرين من جنس واحد واما التعارض الواقع بين الظاهرين من جنسين مختلفين فعشرة اقسام لانه اما ان يكون بين الكتاب واحد الاربعة السنة والاجماع والقياس والاستدلال او بين السنة واحد الثلاثة او بين الاجماع واحد المعقولين او بينهما فالمجموع عشرة لكن ستة منها هي التعارض الواقع بين المعقول والمنقول وسنتكلم عليها ان شاء الله تعالى واربعة منها هي التعارض الواقع بين الكتاب والسنة او الاجماع او بين السنة والاجماع او بين القياس والاستدلال اما الاول وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة فالسنة اما من قبيل التواتر او الآحاد فان كانت متواترة فحكمها حكم الكتاب وان كانت آحادا فان كانت مساوية للظاهر من الكتاب في المتن وفيما يرجع الى امر من خارج فالكتاب اولى بالترجيح بقوة التواتر واما ان كان متن السنة قطعيا ومتن الظاهر من الكتاب ظنيا فالسنة وان تطرق اليها ضعف الآحاد اولى اذ نظرنا الخلل اليها انما هو من جهة كذب الراوي وغفلته وذهوله عما رواه ونظرنا الخلل الى الظاهر من الكتاب انما هو بالنظر الى احتمال الغلط في الوقوف على جهة الدلالة او دليل التأويل ووجه المعارض واحتمال ذلك كله اقرب من احتمال الكذب والغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة التحرز وعلى هذا يكون آحاد السنة اولى من ظاهر الكتاب ان كانت السنة خاصة والكتاب عاما او كانت السنة مقيدة والكتاب مطلقا او كانت متحدة المدلول ومدلول الكتاب متعددا او كانت دلالتها صريحة ودلالة الكتاب بجهة الاشارة والاقتضاء

او التنبيه والايماء او المفهوم او كانت السنة عاما وفاق دليل آخر كما اسلفناه وظاهر الكتاب على خلافه او
انها غير مفتقرة في دلالتها على محل النزاع الى دليل آخر بان كانت ظاهرة فيه والكتاب ايضا يدل عليه بنوع تأويل
او كانت دالة على الحكم والعلة ودلالة الكتاب على الحكم دون العلة او كانت دلالة السنة على التعليل بنحو العلة
ودلالة الكتاب بنوع ايماء وتنبيه او كانت عامة غير مخصصة والكتاب عاما مخصصا الى غير ذلك مما تقدم
مفصلا واما الثاني وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والاجماع فلا يخلو من ان يكون الاجماع
متواترا او آحادا فان كان متواترا فالترجيح بينهما على ما قلنا في الظاهرين من الكتاب الا ان الاجماع لا يترجح
الا بترجيح آخر وهو انه غير قابل النسخ لكونه غير موجود زمانه بخلاف الكتاب وان كان آحادا فالحكم على ما تقدم في
الظاهرين من الكتاب وآحاد السنة الا انه قد يترجح ايضا بكونه غير قابل للنسخ كما عرف واما الثالث وهو التعارض
الواقع بين الظاهرين من السنة والاجماع فحكمه حكم تعارض الظاهرين من الكتاب والاجماع واما الرابع وهو التعارض
الواقع بين الظاهرين من القياس والاستدلال فالترجيح بينهما اما بالنظر الى مدلوليهما والى امر من خارج فعلى قياس ما سبق
في سائر الظواهر واما بالنظر الى نفسيهما فعلى حسب ما يكون من دليل الاستدلال من نص او اجماع او قياس وقد عرف مفصلا ولكون
الترجيح من هذه الاقسام الاربعة معلوما مما تقدم لم يشر اليها المصنف الا ما لم يكن معلوما مما تقدم كترجيح الاجماع على الكتاب
والسنة لامنه من النسخ دونهما ولذلك قال فيما تقدم والاجماع على النص واما لم يتعرض لترجيح الكتاب على السنة من
جهة التواتر وان لم يكن معلوما مما تقدم لظهور تواتر الكتاب قال ——— المنقول والمعقول يترجح
الخاص بمنطوقه والخاص لا بمنطوقه درجات والترجيح فيه حسب ما يقع للناظر والعام مع القياس تقدم اقول ———
هذا هو القسم الثالث من الباب وهو التعارض الواقع بين منقول ومعقول وهو ينقسم اقساما ستة القياس مع
الكتاب والسنة والاجماع والاستدلال كذلك فان كان الاول فالمنقول اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا
فاما ان يكون دالا بمنطوقه او لا بمنطوقه فان كان الاول فهو اولى لكونه اصلا بالنسبة الى القياس ولقلة تطرق الخلل
اليه بالنسبة الى تطرق الخلل الى القياس كما سبق في مواضع واليه اشار بيترجح الخاص بمنطوقه يعني على القياس وان
كان الثاني وهو الخاص لا بمنطوقه فهو درجات منها ضعيف جدا ومنها قوي جدا ومنها ما هو متوسط بين الرتبتين و
الترجيح فيه اي في الخاص لا بمنطوقه انما يكون حسب ما يقع للناظر المجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة
درجاته بدرجات مقابله وهو غير منحصر ولا منضبط بحيث يمكن الاشارة اليه وانما هو موكول الى نظر المجتهدين في آحاد
الصور التي لا تحصرها واما ان كان المنقول عاما فحكمه مع القياس قد تقدم مستوفى فلا حاجة الى الاعادة والاطناب
وان كان الثاني وهو التعارض بين المنقول وبين الاستدلال فعلى قياس ما تقدم لرجوع التعارض بينهما الى التعارض بين
المنقول وبين احد ادلته وبين دليل الاستدلال من احد الاربعة وقد عرف التعارض بين كل اثنين منها اتفقا في الجنس ام لا
مفصلا قال ——— واما الحدود السمعية فيترجح بالالفاظ الصريحة على غيرها وبكون المعرف اعرف وبالذاتي
على العرضي وبعمومه على الآخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق عليه وبموافقة النقل السمعي او اللغوي وبرجحان طريق اكتسابه
وبعمل المدينة او الخلفاء الاربعة او العلماء ولو واحد وبتقرير حكم الحظر او حكم النفي وبدرء الحد وبتركيب من الترجيحات
في المركبات والحدود امور لا تنحصر وفيما ذكر ارشاد لذلك اقول ——— هذا هو الباب الثاني وهو في الترجيحات

الواقعة

الواقعة بين الحدود الموصلة الى المعاني المفردة التصورية فنقول ——— ان الحدود على اختلاف انواعها
كما سبق في صدر الكتاب منقسمة الى عقلية وسمعية كانقسام الحجج الآن متعلق الغرض هنا هو الحدود السمعية
الظنية المتعارضة ولذلك قال واما الحدود السمعية وانما لم نتعرض لقيد الظنية لما علم ان التعارض فيها اذا
كانت قطعية بل اذا كانت ظنية وحينئذ الترجيح بينها يقع من وجوه منها ما يرجع الى نفس الحد ومنها ما
يرجع الى امر خارج ومنها ما يرجع اليهما اما الاول فان يترجح بالالفاظ الصريحة اي بكون الحد مشتملا على
الالفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليها بالمطابقة او التضمن على غيرها اي على الحد الذي يكون
مشتملا على غير تلك الالفاظ كالالفاظ المجازية والمستعارة والمشتركة والغريبة والمضطربة والدالة على الغرض
بالالتزام لكون الاول اقرب الى الفهم وابعد عن الخلل والاضطراب ويترجح ايضا بكون المعرف في احدهما اعرف من المعرف
في الآخر وذلك بان يكون المعرف في احدهما شرعيا وفي الآخر حسيا او عقليا او لغويا او عرفيا فما المعرف فيه اظهر
فهو اولى لكونه اغلب على الظن واقرب الى التعريف فعلى هذا فالحسي اولى من غيره والعقلي مما عداه والعرفي و
الشرعي والعرفي من الشرعي للظهور وسنة المعرفة في كل ما قلناه ويترجح بالذاتي اي بكون الحد مشتملا على
الذاتيات على العرضي اي على الحد المشتمل على العرضيات لمشاركتهما في افادة التمييز عما عدا المحدود واختصاص
الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني ويترجح بعمومه اي بعموم الحد وهو كونه متناولا للمحدود الآخر
وزيادة على الآخر لزيادة فائدته وقيل بالعكس اي يترجح الاخص على الاعم للاتفاق عليه لان مدلول الاخص
بخلاف مدلول الآخر للاختلاف فيما زاد على مدلول الاخص وما مدلوله متفق عليه اولى واما الثاني وهو الترجيح بامر
من خارج فمنه ان يترجح بموافقة احد الحدين للنقل السمعي دون الآخر لبعده عن الخلل وكونه اغلب على الظن
ومنه ان يترجح بموافقة احدهما للنقل اللغوي دون الآخر لان الاصل هو تقرير اللغة لا تغييرها لكونه اقرب
الى الفهم واسرع الى الانقياد ولهذا كان التقرير هو الغالب ولان التقرير متفق عليه والتغيير مختلف فيه والعمل
بالمتفق عليه اولى ومنه ان يترجح بقرب احدهما من النقل اللغوي بخلاف الآخر لما تقدم قبله ومنه ان يترجح
برجحان طريق اكتساب احدهما دون الآخر والمراد ان يكون دليل اثبات احدهما ارجح من دليل اثبات الآخر فانه
يكون اولى لانه اغلب على الظن ومنه ان يترجح بعمل اهل المدينة باحدهما دون الآخر او بعمل الخلفاء الاربعة
الراشدين او بعمل العلماء او بعمل واحد من المشهورين بالاجتهاد والعدالة والثقة بما يقول بخلاف الآخر فانه
يكون اولى لكونه اقرب الى الانقياد واغلب على الظن ومنه ان يترجح بتقرير حكم الحظر وذلك بان يلزم من
العمل باحدهما تقرير حكم الحظر ومن العمل بالآخر تقرير الوجوب او الكراهة او الندب ومنه ان يترجح بتقرير حكم
النفي وذلك بان يلزم من العمل باحدهما تقرير حكم النفي ومن الآخر الاثبات ومنه ان يترجح بدرء الحد وذلك
بان يلزم من العمل باحدهما درء الحد والعقوبة ومن الآخر اثباته فان الاول في هذه الصور الثلث يكون اولى
من الآخر لما سبق بيانه في الحجج واذا عرفت ذلك فاعلم انه يتشعب من تقابل الترجيحات المذكورة في الحجج والحدود
وتركيب بعضها ببعض ترجيحات كثيرة خارجة عن العد والحصر يسهل على من اخذت الفطانة بيده الاطلاع
عليها بعد الاحاطة بما ذكرنا اذ فيه ارشاد الى ذلك ولنمثل له امثلة تسهيلا على الطلاب فمنها ان يكون المعرف في احدهما

مع كونه اعرف من المحدود دون اعرف من الآخر الا ان المعرف فيه غير واقع على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل او انه لم يذكر فيه الذاتيات العامة والآخر بعكسه فما هو بالعكس اولى اذ التعريف حاصل به لكونه اعرف من المحدود وقد اختص بذكر الذاتيات العامة والكشف عن الحقيقة المشتركة وبوقوعه على الترتيب الطبيعي ومنها ان يكون للحقيقة المشتركة في احدهما مذكورة الا انه غير واقع على النمط الطبيعي والآخر بعكسه فما هو بالعكس اولى فانه وان فقد عنه صفة الكمال الا انه اقرب الى التعريف وابعد عن الاضطراب ومنها ان يكون احدهما على وفق النقل السمعي الا انه مخالف للقاعدة اللغوية والآخر بعكسه فان امكن تاويل النقل فالموافق للقاعدة اللغوية اولى اذ التاويل اغلب من التغيير كيف وان اللازم من التغيير اهمال التاويل ومن العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل والجمع بين الدليلين بقدر الامكان اولى من تعطيل احدهما وان لم يمكن التاويل فما هو على وفق النقل اولى اذ التغيير معهود في الشرع واهمال النصوص على تقدير امكان العمل بها لاجل النفس غير معهود وعلى هذا يكون الحكم اذا لزم من العمل باحدهما مخالفة نص من خارج ومنها ان يكون احدهما معرفا للمحدود بما هو اعرف منه فهو اولى مما ليس كذلك وان اختص باتة ترجيح كان مما ذكرنا بالنظر الى امر من خارج لسلامته عن المفسد المبطل ونظرة الى الآخر ومنها ان يكون احدهما مشتملا على الفاظ من جهة باصية الا انه على خلاف النقل السمعي او القاعدة اللغوية او مذهب اهل المدينة او الخلفاء الراشدين وجماعة من المجتهدين او واحد من المشهورين والآخر بعكسه فما هو بالعكس اولى نظرا الى ان المحذور اللازم من استعمال اللفظ المشترك والمجازي او الغريب ادنى من المحذور اللازم من مخالفة النقل السمعي والقاعدة اللغوية ومذهب اهل المدينة والخلفاء الراشدين لما فيه من مخالفة ظاهر وتغيير اللغة ونسبة الخطأ الى المجتهدين هذا في الحدود واما في المركبات اعني الحجج فعلى هذا القياس وهذا القدر كاف لمن تيسر له ولا ينتفع بالاكثر منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود يعني في الحجج الشرعية والحدود السمعية امور لا تنحصر وفيما ذكرناه ارشاد لذلك اي لما يتركب من الترجيحات هذا آخر القاعدة الرابعة وبتمامها تم الكتاب والحمد لله ملهم الصواب على ما يسر لنا من حل مشكلات هذا الكتاب متجنبين غاية اختصار مخل وتطويل ممل مذللين للتعامي بقيود اهملوها لانها نبت ارض لم يطؤها مفرد بين الادلة وان كانت تتزعزع بادنى نظرة تزعزع صعاف الاغصان بصدمات العاصفات وتضطرب باقل فكرة اضطراب نسائج العناكب بسطوات العاصفات بما صارت به في المتانة كالبرهانيات وفي الوضوح والجلاء كالاوليات ولا يعرف ذلك الا من كثر تصفحه للكتب فاحاط بمعانيها وادرك مبانيها وعرف ان لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة وهذا الكتاب مع كونه نافعا في نفسه فهو نافع في غيره وانه دستور عظيم لحل الالفاظ المشكلة والكلمات العويصة وان كان صعب المرتقى وعسر المتحدر ولهذا وان كان هذا فاخر فخار المجموعات المصنفة في هذا الفن الذي هو محصل من علمي الدراية والرواية فخرها والفخر ولو انه كابر كبار المبسوطات المؤلفة في هذا النوع الذي هو متوسط بين البداية والنهاية كبرها ولا كبر هذا مع ان زيغ البصر وطغيان القلم موصوفان والخطأ والنسيان عن هذه الامة مرفوعان اذ لا استنكر وان بذلت المجهود فيه وان يطلع بعض من آحاد فضلا عن الافراد في مواضع على ما اخفى عنا فان الفاظه تشبه من وجه احسن الالغاز السائلة

التي لا يقف

بازبینی شد ۱۳۷۱ ش